LVMIERE ET VIE

Tome XVII Septembre - Octobre 1968 N° 89

La foi au Dieu vivant dans un monde séculier

En présentant à nos lecteurs un cahier consacré à la sécularisation et à la théologie de la « mort de Dieu », nous avons voulu avant tout procéder à un travail de discernement critique. La sécularisation, nous la vivons tous chaque jour, dans la mesure où nous sommes partie prenante dans un monde qui se définit et se gouverne hors de toute référence à des normes qui lui seraient étrangères. Cela ne vas pas sans susciter désarroi, effroi ou insécurité chez beaucoup d'entre nous. Dans notre précédente livraison, nous avons abordé cette question sous l'angle particulier des rapports du langage et de la foi. Nous la reprenons ici sous un jour différent, choisissant comme point de départ un phénomène assez paradoxal : l'émergence aux Etats-Unis d'une « théologie de la mort de Dieu ».

La formule a de quoi surprendre : comment, si Dieu est « mort », peut-on maintenir une théologie ? Sa structure linguistique relève plus du slogan ou de l'incantation poétique que de la rationalité du discours ; la distorsion qu'elle inflige au langage la rend susceptible d'interprétations multiples et divergentes, comme en témoigne d'ailleurs l'énorme littérature qu'elle a suscitée outre-Atlantique.

Pour tenter de comprendre ce phénomène, un premier travail s'impose : prendre connaissance de la personnalité et des orientations de ses initiateurs. C'est l'objet de l'article qui ouvre ce cahier ; il est dû à la plume d'un auteur américain, J. A. Martin, professeur de philosophie des religions à Columbia University et Union Theological Seminary (New York). S'appuyant sur de nombreuses citations qui donnent un contact direct avec les auteurs étudiés, il nous présente les têtes de file de la théologie de la « mort de Dieu », William Hamilton, Paul van Buren, Thomas Altizer, et les situe dans le contexte de la tradition théologique du protestantisme américain.

*Si le courant théologique de la « mort de Dieu » constitue un point de départ intéressant pour la réflexion, il ne faudrait pas cependant en majorer l'importance. Même aux Etats-Unis, son retentissement profond est moins grand qu'on pourrait le penser. Si les théologiens en question sont beaucoup lus et discutés, ils n'ont pas jusqu'ici suscité de « conversion » massive à leur doctrine. Qu'ils existent et qu'ils soient lus témoigne néanmoins d'une insatisfaction profonde à l'égard des théologies traditionnelles. Pour nombre de jeunes chrétiens américains, le Dieu que l'on prêche et que l'on prie dans les Eglises divisées et trop souvent engluées dans le conformisme de l'*establishment *est non seulement un étranger, mais un obstacle à leur aspiration vers une vie plus juste et plus authentiquement responsable. Dans cette perspective, l'on comprend mieux la visée de la théologie radicale : peut-être faut-il en effet que meure le théisme chrétien diffus de la société américaine pour qu'apparaisse le pouvoir libérateur de l'Evangile. On peut opposer de sévères critiques à l'itinéraire suivi par les théologiens de la « mort de Dieu », et les articles qui suivent ne manqueront pas de le faire ; leurs recherches, si ambiguës qu'elles soient, ont du moins contribué à mettre à jour une situation de crise que la réflexion chrétienne ne peut ignorer.*

C'est d'ailleurs l'opinion de Harvey Cox, professeur de théologie à Harvard et auteur de La cité séculière *(trad. franç. Casterman, 1968) qui, dans l'article que nous publions, expose*

pour quelles raisons sa recherche d'une théologie « séculière » ne lui permet pas de souscrire aux positions des tenants de la « mort de Dieu » et dans quelles perspectives il entrevoit, pour sa part, l'avenir de la théologie.

A son tour, le P. Duquoc, du comité de direction de Lumière et Vie, *entreprend l'examen critique du courant de la « mort de Dieu ». En axant sa réflexion sur la christologie, il s'attaque à l'argument central des théologiens radicaux américains : le Christ, s'il est bien la négation vivante de certaines conceptions de Dieu, n'est-il pas aussi le révélateur du Dieu Trinité ? Si, en Jésus-Christ, Dieu « se vide » de lui-même, n'est-ce pas pour s'affirmer plus authentiquement ?*

Quoi qu'il en soit des théologies de la « mort de Dieu », le phénomène culturel de la sécularisation poursuit sa marche autour de nous. Le P. Alain Durand, théologien attaché au centre Economie et Humanisme, aborde de front la question qu'il pose à la foi chrétienne. Le savoir scientifique et l'efficacité technique modèlent sous nos yeux un monde au niveau duquel Dieu ne se rencontre plus. Cette situation nouvelle, qui peut apparaître comme une menace pour la foi, est aussi une heureuse contrainte qui force le chrétien à se renouveler dans la connaissance de Dieu tel qu'il se révèle en Jésus-Christ. Notre Dieu n'est pas un recours surnaturel disponible au gré des angoisses et des questions de notre vie mondaine. Il ne se rencontre pas n'importe comment. C'est dans la mesure où, dans notre vie la plus quotidienne et la plus profane, nous nous situons dans une perspective d'amour et de solidarité que nous nous mettons en position de le connaître.

C'est bien cela dont Bonhoeffer eut l'intuition lorsqu'en 1943, emprisonné par les nazis, il rédigea les lettres qui furent appelées à jouer un si grand rôle dans l'évolution de la théologie postérieure. Le P. Gerest, membre du comité de direction de notre revue, nous en présente de larges extraits, assortis d'un commentaire qui nous aide à mieux pénétrer cette pensée encore tâtonnante et à jamais inachevée.

Nous publions enfin le témoignage d'une chrétienne engagée qui nous rapporte en termes simples et vivants comment la maturation de sa foi lui a fait traverser la mort du Dieu de son enfance.

Après l'habituelle revue de disques, on pourra encore lire deux chroniques. Dans la première, le P. Duquoc développe les remarques théologiques que lui a suggérées la promulgation de l'encyclique Humanæ vitæ. *La seconde est consacrée à la quatrième assemblée mondiale du conseil œcuménique des Eglises qui s'est tenue à Upsal en juillet dernier ; son auteur, le P. Beaupère, y représentait* Lumière et Vie.

Nous signalons à nos lecteurs que nous nous trouvons dans l'obligation de réajuster le prix des abonnements. Ils trouveront le nouveau tarif en page 3 de la couverture.

LA THÉOLOGIE DE LA MORT DE DIEU AUX ÉTATS UNIS

Les principaux tenants des formes de théologie radicale dont la « mort de Dieu » est le slogan ne se sont jamais considérés, consciemment ou intentionnellement, comme les porte-parole d'un point de vue « américain » et n'ont guère parlé de la relation de leur pensée à l'héritage culturel des Etats-Unis. Les concepts qui ont dominé leur formation théologique n'appartenaient pas à une tradition purement américaine. William Hamilton aborda la théologie à Union Theological Seminary de New-York durant l'après-guerre, période où les personnalités qui dominaient le débat théologique étaient celles de Paul Tillich et Reinhold Niebuhr. Bien que les écrits de Tillich soient marqués par son expérience outre-Atlantique, les thèmes majeurs de sa pensée étaient déjà fixés par les traditions européennes de l'idéalisme et de l'existentialisme. Quant à Niebuhr, sa critique théologique et morale se développa en réaction contre le libéralisme protestant américain et sa pensée est souvent pragmatique et par là typiquement américaine. Mais elle intègre aussi des concepts appartenant à la tradition classique de la Réforme et fait écho au défi des « théologiens de la crise » européens. Paul van Buren rédigea son premier travail théologique sous la direction de Karl Barth. Il en critiqua ensuite certaines implications sous l'impulsion et à la lumière de la philosophie analytique britannique. Thomas Altizer parvint à sa position théologique actuelle par l'étude de l'histoire des religions, et les figures-clés, dans sa version de l'« athéisme chrétien », sont Nietzche, Hegel et William Blake.

Il semblerait donc que les influences spécifiquement américaines soient minimes dans la formation de ces hommes. Ils se sont présentés eux-mêmes comme étant aux prises avec les problèmes et les promesses d'une sécularité qui ne connaît pas de frontières culturelles ou nationales. Tous ont été profondément marqués par les thèmes qui sont en germe dans l'œuvre de Dietrich Bonhoeffer, dont l'influence se fait sentir en Europe tout autant qu'en Amérique.

C'est pourtant la thèse de cet essai que certains thèmes fondamentaux de la pensée de Hamilton, van Buren et Altizer sont typiquement américains et ont été exprimés dès le début de la théologie protestante américaine. Le lecteur européen comprendra mieux ces hommes si, dès le départ, on lui rappelle ces thèmes fondamentaux. Ce sont : 1) une recherche du fondement empirique des concepts et des constructions théologiques ; 2) une forte insistance sur le caractère central du Christ en théologie comme en morale ; 3) l'affirmation d'une espérance en l'amélioration et l'accomplissement de l'individu et de la société. C'est parce que Hamilton, van Buren et Altizer trouvent que l'idée de Dieu, telle qu'elle est présentée dans certaines théologies d'origine surtout européenne, ne s'accorde plus avec un empirisme lucide, une allégeance viable à Jésus et une affirmation réaliste d'espoir qu'ils ont été conduits à parler de la « mort de Dieu ».

I

Il peut donc être utile, pour commencer, de montrer la permanence de ces trois thèmes dans l'histoire de la pensée protestante américaine. Jonathan Edwards (1703-1758), le premier théologien américain de renom et peut-être encore le plus important, est surtout connu pour son insistance sur la souveraineté de Dieu, sur l'ambiguïté de la situation de l'homme à son égard et sur l'importance de l'« élection » parmi les œuvres de la Providence. Pourtant, Edwards a aussi mis l'accent sur l'*assurance* de l'élection, ressentie et exprimée dans l'*expérience* religieuse. Sa synthèse théologique et philoso-

phique utilise certaines idées qui lui apparurent comme les conséquences directes de l'empirisme de Locke. Si le Christ, pour lui, était avant tout la source de la foi et de la confiance chrétiennes, il affirma aussi la nécessité d'une expression éthique de cette foi dans la vie sociale et privée.

Lorsque la transcription de la pensée calviniste réalisée par Edwards se durcit en un système d'abstractions théologiques et de rigidités morales, de nouveau on fit appel à l'expérience et à une théologie qui soit en accord avec elle. William Ellerry Channing (1780-1842) acceptait l'Ecriture comme base de la théologie, mais ajoutait qu'elle devait être guidée par le critère du « raisonnable ». Christ est le centre de la foi, disait-il, et si Chist fut « envoyé de Dieu » et fut en un sens divin, il n'était pas Dieu lui-même. La présence active de Dieu en l'homme, c'est l'Esprit-Saint qui, dans la liberté, meut l'homme perfectible vers une plus juste société. Horace Bushnell (1802-1876), que l'on a appelé «le Schleiermacher américain», prit appui sur l'expérience pour souligner la nature contextuelle du réel, qui se manifeste de façon privilégiée dans le langage. Dieu est immanent à l'homme par l'œuvre de l'Esprit qui modèle et accomplit la personnalité. Christ est au centre de la foi comme exemple moral communiqué par le jeu des interactions sociales et conduisant l'homme à la liberté.

Le libéralisme protestant américain de la fin du XIXe siècle fut fortement marqué par le romantisme et l'idée d'évolution. W. N. Clarke, prédécesseur de William Hamilton au séminaire Colgate (aujourd'hui Colgate-Rochester) et auteur d'une *Esquisse de la théologie chrétienne* vingt fois rééditée entre 1898 et 1914, déclarait que la théologie devait être comprise dans le cadre des sciences empiriques de la religion. L'homme, sommet de l'évolution, est néanmoins incomplet, libre et immortel. L'espérance eschatologique est interprétée en termes d'évolution spirituelle. Le confrère de Clarke à Rochester, Walter Rauschenbush (1861-1918) était plus attaché à la tradition doctrinale « évangélique », mais il désirait donner à cette doctrine une forme et un contenu sociaux. Le caractère

collectif du péché dans le « Royaume du démon » exige une action politique réaliste, dit-il, mais le Royaume de Dieu — « l'humanité organisée selon la volonté de Dieu » — n'est pas hors de portée. Son idéal suggère « l'union organique entre la religion et la moralité, la théologie et l'éthique. Cette union réalise la finalité de la religion chrétienne. Elle transfère la théologie du domaine statique au domaine dynamique »[1]. Nous verrons que les théologiens radicaux contemporains traduisent aussi la théologie en éthique et insistent, dans l'expression de la foi, sur les catégories dynamiques.

Les libéraux du début de ce siècle soulignèrent, eux aussi, les liens de continuité entre la nature, l'homme et Dieu et entre la raison et la révélation telle qu'elle est saisie dans l'expérience religieuse. Ils affirmèrent également la bonté et la plasticité de l'homme[2]. L'accent fut mis sur l'humanité du Christ et les conséquences pratiques de la foi. Ceux qu'on appelle les « théologiens empiristes »[3] découvrirent Dieu dans une lecture plus ou moins élaborée de l'expérience. *La signification de Dieu dans l'expérience humaine* se situe, pour W. E. Hocking, dans l'appréhension de la « Totalité » par intuition mystique. D. C. Macintosh crut possible de construire une *Théologie comme science empirique* dans laquelle l'expérience de la « juste adaptation religieuse » fournirait les données de la théorie théologique selon un schème analogue à celui qui, dans les sciences, unit les savoirs empiriques et théoriques. E. S. Brightman considérait comme religieuse toute expérience pour autant qu'elle est en relation à la totalité empirique et fut conduit par le constat du « mal aveugle » à poser un Dieu fini. Pour H. N. Wieman, l'expérience de la valeur impliquait l'existence de Dieu comme « ce comportement de l'univers qui préserve et augmente au maximum le bien total de la vie humaine ».

---

1. W. RAUSCHENBUCH, *Theology for the Social Gospel*, p. 140-141.

2. Cf. K. CAUTHEN, *The Impact of American Religious Liberalism*, New York, Harper and Row, 1962.

3. Cf. J. A. MARTIN Jr, *Empirical Philosophies of Religion*, New York, King's Crown Press, 1944.

Même le passage des vues libérales aux perspectives « post-libérales » ou « néo-orthodoxes » peut, dans la théologie américaine, être interprété comme une tentative pour exprimer plus finement l'expérience des ambiguïtés de la vie sociale et personnelle, par l'appropriation de concepts et de thèmes de la théologie classique remis en valeur par certains européens. Reinhold Niebuhr, ancien étudiant de Macintosh mais non son disciple, participa au mouvement de l'« Evangile social », mais critiqua le schématisme de ses vues politiques et fut conduit à développer une anthropologie chrétienne qui tienne mieux compte des « grandeur et misère » que révèle l'existence empirique de l'homme.

W. Hamilton, qui fut étudiant de Niebuhr mais n'est plus son disciple, a dit que l'idée de Dieu commença à lui poser question le jour où il découvrit que l'on pouvait avoir l'anthropologie de son maître sans avoir sa théologie et que la théologie outrepasse indûment ce que l'expérience personnelle permet honnêtement d'affirmer. Pour P. van Buren, le Dieu radicalement transcendant de Barth n'a aucun fondement cohérent dans une expérience clairement exprimable et son christocentrisme radical peut recevoir une expression plus adéquate dans une conception de la vie ou une manière de vivre centrée sur Jésus. Th. Altizer découvrit que pour l'homme moderne le Dieu transcendant (selon lui, nécessairement statique) de jadis est mort et que Christ est l'agent de sa mort-par-incarnation dans le monde où l'Esprit est aujourd'hui vivant. C'est l'expérience de l'Esprit qui fonde l'acquiescement de l'homme à toutes les contradictions de la vie et du monde et garantit aux hommes « devenus adultes » que l'avenir leur appartient.

Kenneth Hamilton a fait la remarque que « dans la bouche des nouveaux radicaux, le slogan « Dieu est mort » est l'équivalent sténographique de « le barthisme et le tillichianisme sont dépassés ». Chacun de ces deux théologiens proclamait qu'un imposteur, qui avait reçu le nom de Dieu, avait été mis au tombeau tandis que le vrai Dieu demeurait vivant. Mais si les explications données par l'un et par l'autre sont rejetées, il

semble que nous restons sans aucun Dieu. Il apparaît que le flirt de la théologie américaine avec la pensée existentialiste européenne, tillichienne et barthienne, est terminé. Le désarroi au sujet de la mort de Dieu — entendue comme la disparition d'une vision du monde qui reconnaît la transcendance — est un état d'esprit qui a fait son temps. Celui qui lui succède préfère que le monde soit sans transcendannce, se trouve chez soi dans la société humaine, sans désirer ni secours, ni directives venus du dehors »[4].

II

William HAMILTON décrivit son évolution vers une théologie de la mort de Dieu dans *La nouvelle essence du christianisme*[5]. Ce vers quoi il tendait dans ce modeste essai, nous disait-il, n'était pas une expression de l'essence éternelle ou permanente de la foi, mais plutôt de ce qu'un chrétien pouvait honnêtement dire dans le monde moderne. Hamilton est convaincu que dans notre monde la théologie doit abandonner sa visée systématique et englobante et « se contenter de guère mieux qu'une collection de fragments ou d'images, reliés les uns aux autres sans grande rigueur et affirmées plus indirectement que directement » (*Op. cit.*, p. 13). Cela signifie qu'un chrétien d'aujourd'hui se trouvera professer bien moins de choses qu'au temps d'une théologie plus assurée, mais qu'il y gagne en honnêteté et en intégrité. « Ceux d'entre nous qui essaient de rendre la foi chrétienne intelligible à eux-mêmes et aux autres ont probablement passé trop de temps et utilisé trop de mots pour dire qu'ils voyaient et croyaient ce qu'en vérité ils ne voyaient et ne croyaient pas ; nous n'avons guère apprécié l'expérience de nous tromper nous-mêmes, même si nous n'avons trompé personne d'autre » (*Ibid.*, p. 29). Le temps est venu de quitter les positions défensives et de confesser que « nous n'avons pas assez de foi ou de vérité pour nous con-

4. K. HAMILTON, *God is Dead : the Anatomy of a slogan*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1966, p. 45 et 53.

5. *The New Essence of Christianity*, New York, Association Press, 1961, 1966.

vaincre, mais seulement assez pour poursuivre notre route » (*Ibid.*, p. 25). Et si « nous en sommes réduits à des fragments, à une vision partielle, à un discours brisé », ce n'est pas « à cause du monde incroyant là-bas, au dehors, mais précisément parce que le monde incroyant en est venu à demeurer en nous-mêmes » (*Ibid.*, p. 28). Ni Hamilton, ni van Buren ne conçoivent leur tâche comme apologétique. Ils ne visent pas à rendre le christianisme intelligible aux incroyants, mais à discerner ce qui, en lui, est intelligible aux croyants honnêtes des temps modernes. La pensée de Hamilton est que « nous en sommes réduits à très peu. Nous avons seulement l'espoir d'un peu d'ordre provisoire dans notre chaos spirituel » (*Ibid.*, p. 28).

Qu'est-ce qui a entraîné cette réduction ? Pour certains, c'est la difficulté croissante d'accepter le recours trop exclusif à la révélation et les diverses tentatives modernes pour rendre cette dernière intelligible en termes de « dévoilement » et de langage interpersonnel. Ceci, pour van Buren, est le point crucial. Hamilton mentionne la difficulté, mais avoue que pour lui le problème majeur est celui de la souffrance. La doctrine traditionnelle de Dieu est tout simplement incapable de fournir une réponse à la question exprimée par Camus et d'autres. Insister toujours davantage sur l'altérité et le mystère d'un Dieu tout-puissant, c'est conduire au sentiment de l'« absence » de Dieu. Ce sentiment, à son tour, peut mener à une affirmation de la « mort » de Dieu. Dans *La nouvelle essence...*, Hamilton confesse « la mort en nous du pouvoir d'affirmer aucune des images traditionnelles de Dieu. Mais, ajoute-t-il, quand nous faisons cette expérience, nous ne nous sentons pas libres ou forts, mais faibles, démunis, effrayés » (*Ibid.*, p. 58). Parler de la présence de Dieu au sein de son absence ou de la foi vécue dans le doute, cela n'est plus possible. L'idée tillichienne de « Dieu au delà de Dieu » n'apporte plus aucun soutien. La seule alternative, pour nombre de chrétiens réfléchis, est « de se tenir, en quelque sorte comme un homme sans Dieu, mais avec espoir ». Attendre dans l'espérance, telle est la première position suggérée par l'impression de la mort de Dieu. « La foi est un cri au Dieu absent ; la foi est espérance ». Pour beau-

coup, la foi est purement eschatologique. Dans l'attente apparaît à l'occasion un sens de la présence de Dieu, mais ce n'est pas la présence que l'homme désire. Dieu est perçu comme « une pression et une blessure », pression qui pousse l'homme à faire ce qu'il préfèrerait ne pas faire, blessure de l'orgueil arrogant qu'il place en ses réussites (*Ibid.*, p. 64 s.).

Quand, en 1963, Hamilton écrivit un article sur « Les théologies de la mort de Dieu aujourd'hui »[6], il était prêt à reconnaître qu'un Dieu auquel on croit parce qu'il répond à un quelconque besoin ou qu'il résout les problèmes *est* mort et que son élimination est la condition préalable à l'accès de l'homme à l'âge adulte. Bonhoeffer a raison de récuser l'« *a priori* religieux ». « Il n'y a pas en l'homme de creux en forme de Dieu. Que le cœur de l'homme soit ou ne soit pas sans repos jusqu'à ce qu'il repose en Dieu, cela ne relève d'aucune nécessité. Dieu n'appartient en rien au domaine du nécessaire : il n'est pas un être nécessaire ; il n'est pas nécessaire pour éviter le désespoir ou l'assurance pharisienne. Il est l'un des possibles dans un milieu spirituel et intellectuel radicalement pluraliste » (*Op. cit.*, p. 40). En conséquence, l'attitude d'attente n'est plus effrayée ou impatiente. Au contraire, « si nous n'avons plus besoin de Dieu, si c'est au monde et non plus à Dieu que nous recourons pour résoudre nos problèmes, alors peut-être en viendrons-nous à percevoir que Dieu est pour qu'on se complaise en lui. L'attente de Dieu s'éclaire partiellement par cet effort pour comprendre ce que se complaire en lui veut dire » (*Ibid.*, p. 41).

En 1964, dans un essai intitulé « L'enfant du jeudi », Hamilton semble avoir évolué vers une négation pure et simple de la réalité de Dieu, sans plus parler désormais d'une attente de la joie. Le théologien qui se trouve dans sa position, écrit-il, « a sa doctrine de Dieu, et sans doute même plusieurs, toutes correctes. Mais il ne croit pas réellement en Dieu, ni qu'il y ait

6. Article repris dans l'ouvrage publié en commun par Th. J.-J. ALTIZER et W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, New York, The Bobbs-Merril Company, 1966.

un Dieu, ni que Dieu existe. Ce n'est pas une élégante opposition aux idoles ou à Dieu comme « étant »... c'est avec Dieu lui-même qu'il a des difficultés. Un homme peut-il se tenir devant Dieu dans l'incroyance ? En quel sens un tel homme est-il « devant Dieu » ? La foi ou la confiance en Dieu devrait produire quelque fruit sensible. Le théologien les perçoit parfois, mais jamais en lui-même. Quelque chose est arrivé : au centre de ses pensées et de ses méditations est un vide, une disparition, une absence » (*Ibid.*, p. 88). En 1965, Hamilton en vint à présenter les théologiens radicaux de la mort de Dieu comme « des hommes sans Dieu qui n'attendent pas son retour ». Le sens de la perte est plus pénible à certains qu'à d'autres. Il est clair, en tout cas, que « la perte n'est pas celle des idoles ou du Dieu du théisme, mais bien celle du Dieu de la tradition chrétienne » (*Ibid.*, p. 6). Ainsi la réalité empirique de la souffrance et de la fragmentation de l'expérience, ainsi que les difficultés intellectuelles devant les présentations courantes de la révélation comme source de la connaissance de Dieu ont conduit Hamilton d'un sentiment de l'absence de Dieu, coloré de frayeur et de malaise, à la conviction que mieux vaut se passer d'un Dieu solution aux problèmes et satisfaction des besoins, à l'espérance en un Dieu en qui l'on peut se complaire et finalement à une affirmation de la mort de Dieu sans attente de retour.

Pourquoi alors Hamilton continue-t-il à qualifier sa position de chrétienne ? C'est à cause du caractère central de Jésus dans la vision fragmentaire de la vie que l'honnêteté le conduit à professer. Sur quoi se fonde ce caractère central ? La décision en faveur de Jésus n'est-elle pas aussi arbitraire que la décision en faveur de Dieu ? Bien que la réponse de Hamilton ne brille pas d'un excès de clarté, il semble, d'après *La nouvelle essence...*, que ce soit la « faiblesse » de Jésus et son identification avec la souffrance humaine qui, paradoxalement, proclament sa seigneurie. Le Dieu qui était alors mis en question — qui était mort ou mourant — est l'« Autre » tout-puissant et transcendant de la théologie à laquelle Hamilton avait d'abord souscrit. Mais « en Jésus comme Seigneur nous voyons pour la première

fois comment la « divinité » chrétienne doit être comprise : c'est Dieu se retirant de toute prétention au pouvoir, à l'autorité, à la souveraineté et consentant à devenir la victime passive de tout ce que le monde peut faire... Le Dieu du temps de la mort de Dieu et le Dieu advenant en Jésus Seigneur sont en quelque façon tous deux avec nous et jusqu'à présent nulle spéculation ne nous permet d'assigner à chacun sa place appropriée... Nous avons choisi de vivre parmi les dangers de l'impuissance ou de la faiblesse de Dieu plutôt que parmi ceux de son pouvoir » (*The New Essence...*, p. 94-95).

En outre, la reconnaissance de la seigneurie du Christ dans sa faiblesse implique la reconnaissance de la consistance propre du monde avec lequel il s'est identifié. Affirmer l'identité de Jésus avec le monde, c'est affirmer la signification du « séculier ». En conséquence, le chrétien doit « laisser le monde être lui-même » plutôt que d'essayer de le manipuler, et il doit respecter les hommes séculiers dans leur autonomie. Il porte témoignage à Jésus en imitant sa manière de s'identifier aux hommes et en se mettant à leur service de toutes les manières qui lui sont possibles. C'est dans le monde que se rencontre Jésus. Ainsi, Hamilton pouvait écrire en 1963 : « Il y a quelque chose d'autre que ce que nous appelons l'attente de Dieu qui nous distingue d'un humanisme purement athée. Ce n'est pas seulement notre attente, c'est aussi notre travail dans le monde qui nous qualifient comme chrétiens. Car notre approche d'autrui n'est pas seulement jalonnée par les disciplines séculières, sociales, psychologiques et littéraires, elle l'est aussi par Jésus-Christ et son rapport au prochain » (*Radical Theology...* p. 48). Jésus est dans le monde, dans le prochain, « dans le combat pour la beauté, la clarté, l'ordre ». Mais il y est masqué et il revient aux chrétiens de révéler son visage. En fait, ils doivent en un sens « devenir Jésus dans et pour le monde ». En conséquence, « la mondanité du protestant ne peut jamais... prendre une forme entièrement humaniste » (*Ibid.,* p. 50). Jésus donne aux chrétiens une place, aux côtés du prochain et à son service, dans la participation au combat du monde pour le bien. Comme dans les formes antérieures de théologie libé-

rale, cette théologie de la mort de Dieu se centre sur Jésus et la christologie, une christologie qui est avant tout éthique.

Finalement, en 1966, Hamilton souligna à nouveau l'*optimisme* de la position chrétienne. Bien que le monde justifie amplement une vision tragique de la vie, une perspective authentiquement chrétienne ne peut pas être tragique. Dans les ambiguïtés et le réalisme sans illusion de l'après-guerre, c'était le « pessimisme » de la conception paulinienne de la foi qui répondait le mieux à la situation de l'homme. Ce fut une anthropologie chrétienne soulignant les aspects prétendument « tragiques » de la condition humaine qui marqua d'abord l'imagination de Hamilton. Mais il lui semble aujourd'hui qu'à mesure que le monde accède à l'âge adulte, l'optimisme trouve des fondements à la fois séculiers et religieux. Problèmes et dangers sont bien perçus et acceptés pour ce qu'ils sont, mais la tâche primordiale est de poursuivre l'humanisation du monde. « Non seulement il n'y a pas actuellement de tragédie — ce qui pourrait n'être qu'un accident — mais, pensent certains, il ne peut plus y avoir de tragédies. Pourquoi ? Parce que la tragédie requiert la présence de Dieu ou des dieux et que la présence des dieux est précisément ce que nous n'avons plus. La mort de la tragédie est due à la mort de Dieu » (*Ibid.*, p. 165). Il est par conséquent possible à beaucoup de ceux qui avaient commencé d'affirmer la mort de Dieu dans le regret de l'affirmer aujourd'hui dans la joie. « Il n'y a plus de tension dialectique entre un avoir et un manque... Nous sommes de ceux qui n'ont pas, dont le *oui* sans partage au monde s'équilibre par un *non* à Dieu. Ce que je soutiens, ce n'est pas un optimisme de la grâce, mais un optimisme du monde. Il affronte le désespoir non point dans la conviction que Dieu peut en faire surgir l'espérance, mais dans la conviction que les situations humaines qui l'on créé peuvent être surmontées... Je pense que le nouvel optimisme est à la fois cause et conséquence de l'expérience théologique fondamentale qu'aujourd'hui nous appelons la mort de Dieu » (*Ibid.*, p. 169).

Nous découvrons donc qu'il y eut un certain cheminement dans la pensée de Hamilton, bien que son itinéraire comme son

expression reflètent la méthode et le style de la théologie « fragmentaire » qu'il annonçait au départ. Sa rhétorique et les oscillations de sa pensée font qu'il est difficile, sinon impossible, d'extraire de son œuvre modeste un schème systématique et pleinement cohérent. On ne peut guère discerner clairement si la « mort de Dieu » qu'il proclame est psychologique, historique ou de quelque façon ontologique. Ses conséquences, cependant, semblent être passées d'une attente pleine de regret à une attente pleine d'espoir et de là à une joyeuse affirmation du monde tel qu'il est. Hamilton lui-même a bien senti que ses affirmations risquaient d'être mal comprises et exigeaient une réflexion plus poussée et plus systématique. Aussi vient-il d'annoncer qu'il « retournait à la bibliothèque » pour poursuivre ses études. Entre temps, il a abandonné sa situation de professeur de théologie à l'école de Colgate-Rochester pour devenir professeur à New College, un centre expérimental à Sarasota (Floride) financièrement soutenu par l'Eglise Unie du Christ.

III

La première formation théologique de Paul VAN BUREN fut, comme nous l'avons noté, fortement influencée par Karl Barth. De Barth, il reçut et conserva un profond christocentrisme. Mais, ayant repris l'itinéraire de la théologie dialectique dans ses efforts pour traiter le problème de la connaissance de Dieu et celui de la possibilité du concept de Dieu, il en tira la conclusion que seule une théologie sans Dieu peut s'adresser à l'homme moderne « séculier » de façon intelligible et désaliénante. Certains développements récents de la philosophie analytique ont montré l'absence de signification des affirmations théologiques traditionnelles portant sur l'existence et la nature de Dieu. En même temps, certains aspects de la sécularisation dans la société industrielle moderne ont mis en question la nécessité ou la convenance de l'idée de Dieu. Ce qui est aujourd'hui exigé de la théologie chrétienne, c'est qu'elle dégage « la signification séculière de l'Evangile ».

Van Buren reconnaît que le terme « séculier », dans ses différents emplois contemporains, y compris celui qu'il en fait lui-même, est rien moins que clair. Pour sa part, il insiste fortement sur l'empirisme qui caractérise l'esprit et le comportement de l'homme séculier. Pour mieux comprendre ce qu'il veut dire, il faut évoquer la tradition empiriste dans la philosophie américaine. Elle s'appuie non point tant sur une référence précise aux données sensorielles et à leur connection dans le savoir que sur un appel à l'« expérience », comprise en un sens large comme la totalité des activités et des passivités de l'homme. Elle insiste sur le fait que toute théorie doit se fonder sur l'ensemble des expériences accessibles à l'homme. En d'autres termes, son orientation est avant tout méthodologique : les idées doivent surgir de l'expérience et y trouver leur vérification dans leur consonance avec elle et leur efficacité pratique. C'est en ce sens que van Buren parle de l'homme séculier comme de « celui qui pense empiriquement et pragmatiquement »[7]. Empirisme et pragmatisme définissent également la réalité sociologique de l'homme moderne et son attitude fondamentale envers le monde. L'homme séculier est « l'homme moderne, industriel ». C'est à lui que l'Evangile doit être rendu intelligible dans des termes qui s'accordent à son orientation fondamentalement empiriste. Pourtant, le projet de van Buren, pas plus que celui de Hamilton, n'est apologétique. Il ne s'agit pas pour lui de « vendre » l'Evangile à un homme de mentalité empiriste qui serait hors de la foi ; il s'agit plutôt de se demander si l'Evangile est viable et intelligible pour lui-même, homme aux attitudes empiristes, qui se trouve à l'intérieur de la foi. Sa démarche est celle de la foi en quête d'intelligence. Ajoutons que van Buren est bien plus soucieux que Hamilton de présenter une interprétation qui rende compte de la foi traditionnelle de la communauté chrétienne et qui serve l'Eglise dans l'intelligence et la pratique des diverses formes, sacramentelles et autres, de son ministère.

---

7. *The Secular Meaning of the Gospel,* New York, The Macmillan Company, 1965, p. 17.

L'adhésion de van Buren à une méthode précise d'empirisme philosophique l'a conduit à affirmer que la foi des chrétiens doit aujourd'hui s'exprimer en termes non théologiques, si on entend par théologie une vision du monde dont le concept de Dieu est le terme clé. La méthode est celle de l'empirisme logique telle qu'elle est pratiquée par certains philosophes analytiques britanniques. C'est un empirisme qui, sous bien des aspects, prolonge l'empirisme classique de Hume, en contraste avec l'empirisme plus large de la tradition américaine. Les empiristes logiques britanniques ont pris le langage comme matériau de base de leur analyse philosophique. Les propositions, disent-ils, sont soit analytiques-tautologiques, soit synthétiques-empiriques. Les phénomènes de langage qui se trouvent avoir la forme grammaticale d'une proposition, mais qui ne rentrent pas dans ces catégories sont, en fait, de pseudo-propositions. Ils peuvent exprimer une émotion ou une autre expérience, mais ils ne sont pas des jugements soit de fait, comme dans le cas des propositions synthétiques-empiriques, soit d'équivalence logique, comme dans le cas des propositions analytiques-tautologiques. De plus, si une phrase se présente comme un jugement empirique, on doit pouvoir désigner des états de fait capables d'en assurer la validité et montrer comment elle est vérifiée ou infirmée par l'expérience. « Expérience », en ce qui regarde la connaissance des faits, est un mot « ordinairement utilisé pour ce qui peut de quelque façon être senti » (*Ibid.*, p. 65), c'est-à-dire l'expérience sensorielle. Tout jugement qui affirme l'existence d'un être doit être susceptible de vérification ou d'infirmation en référence à un état de fait dans lequel l'expérience sensorielle soit clairement définie.

En outre, les empiristes logiques britanniques identifient le concept de signification avec le principe de vérification et ajoutent que pour qu'une affirmation d'existence ait un sens, il faut pouvoir dire quelles expériences sont capables de la vérifier ou de l'infirmer. Quand des philosophes comme A. G. N. Flew appliquent ce critère de signification à l'affirmation de l'existence de Dieu, ils découvrent que celle-ci est, en dernière

analyse, privée de sens. Van Buren accepte leurs vues sur ce point. C'est ainsi qu'il analyse de nombreuses affirmations de la théologie traditionnelle ou contemporaine qui se réfèrent à Dieu comme à une réalité non objective et qu'il montre qu'une stricte application du principe de vérification révèle qu'elles sont vides de sens. Quand les théistes sont mis en demeure de montrer quels faits témoignent en leur faveur ou de rendre compte des faits qui semblent infirmer leur position, ils commencent à nuancer si subtilement leurs affirmations que ces dernières, dit Flew, paraissent « mourir de mille restrictions »[8]. Bref, van Buren nie l'existence de Dieu à cause de l'absence de signification du langage qui affirme son existence et il tient un tel langage pour privé de sens parce qu'il accepte le critère de sens que les logico-empiristes appliquent aux affirmations (ou négations) d'existence. Dieu est mort parce que le mot « Dieu » est mort, ou plutôt parce que la mort du mot « Dieu » « d'un millier de restrictions » révèle la « mort » de la réalité à laquelle un tel mot est supposé renvoyer. Toute présentation réfléchie de la « signification séculière de l'Evangile » à l'homme moderne qui prend au sérieux le critère empiriste de signification doit éliminer toute référence à Dieu. C'est pourquoi la « mort » de Dieu doit être proclamée comme un élément de la signification séculière de l'Evangile.

Mais l'Evangile reste à proclamer, et Jésus-Christ en est le centre. Par conséquent le chrétien moderne doit montrer comment Jésus-Christ peut être proclamé indépendamment de l'affirmation de Dieu. A cette fin, van Buren commence par exposer son interprétation du « chemin de Chalcédoine » — de ce que l'Eglise ancienne voulait ou pensait dire en élaborant les symboles christologiques classiques. Il est alors possible de se demander comment l'homme moderne peut affirmer ce que l'Eglise voulait affirmer tout en demeurant fidèle à la découverte de l'insignifiance du terme « Dieu ». Chalcédoine, dit van

8. Pour une brève discussion des questions abordées ici, cf. J. A. Martin Jr, *The New Dialogue between Philosophy and Theology*, New York, The Seabury Press et Londres, A. and C. Black, 1966, ch. 3.

Buren, chercha à corriger à la fois les tendances déshumanisantes de la christologie alexandrine et les tendances dédivinisantes de la christologie antiochienne. Il en résulta la doctrine des deux natures. La vertu de cette formulation repose sur le fait qu'elle affirme que Dieu devint vrai homme ; néanmoins, Jésus n'y apparaît pas authentiquement humain et les concepts et catégories employés à propos de Dieu demeurent trop statiques. La théologie biblique récente s'est rapprochée d'une formulation acceptable pour la mentalité empiriste de l'homme moderne, car elle a parlé de Jésus et de Dieu en des termes plus dynamiques et plus humains. Elle comprend au moins que, dans la perspective biblique, « un mot n'est pas pensé comme une entité idéale, mais comme une action tendant à une relation », si bien que « l'assertion que le Verbe devint réellement Jésus ne nous conduit pas à l'idée païenne d'une transmutation du divin dans le physique » (*Op. cit.*, p. 52). Dans le langage mythologique de la Bible, ce qui nous est dit à propos de Jésus, c'est qu'« une intention devint une action ; un plan fut réalisé ». « Dieu » appela et Jésus obéit. Les témoins apostoliques, cependant, ne cherchèrent pas à expliquer l'obéissance de Jésus ». Ils furent plutôt frappés de crainte et de respect devant elle lorsqu'elle fut «authentifiée pour eux dans l'événement de Pâques». Mais ils ne purent en parler autrement qu'en termes mythologiques.

Les tentatives récentes pour rendre l'Evangile intelligible en le démythologisant demeurent pourtant d'une portée limitée. Bultmann, pense van Buren, n'a pas clairement répondu à la question de savoir si Jésus est indispensable pour l'accès à l'existence authentique, et Shubert Ogden, dans son *Christ sans mythe,* est allé trop loin en avançant que le Christ n'est pas strictement nécessaire à une vision authentique de l'existence, mais seulement « décisif » pour une réponse chrétienne. Bultmann et Ogden ont raison d'affirmer que Jésus est au centre de l'Evangile et ils ont bien mis en lumière certaines conséquences qui découlent de ce fait. Mais le défaut majeur de l'un et de l'autre, comme des théologiens qui suivent une orientation analogue, est d'essayer de conserver dans leur interprétation

une certaine signification au terme « Dieu » — comme lorsque Shubert Ogden parle de « l'expérience d'une réalité non objective ». Dans des perspectives strictement empiristes, une telle expression, comme ses équivalents, est privée de sens. « Les conclusions de la gauche théologique laissent subsister les difficultés posées par les termes « transcendance », « fondement et fin de toutes choses » ou par quelque autre expression oblique remplaçant le mot « Dieu ». Toutes, aux yeux de l'empiriste, ne sont que des pétitions de principe. Le centre du kérygme néotestamentaire, Jésus le Messie, se trouve remplacé par l'analyse existentielle d'un philosophe moderne. Ogden critique le christocentrisme de la tendance conservatrice et il est persuadé que le cœur de l'Evangile est représenté par la théologie plus que par la christologie. Mais si le choix est à faire entre « Dieu », si subtilement dissimulé qu'il soit dans un langage oblique, et l'homme Jésus de Nazareth, le croyant séculier de mentalité empiriste ne peut qu'opter pour ce dernier, car il n'a rien à faire de la théologie. Le langage sur Dieu, qu'il soit analogique ou littéral, n'a aucun sens pour lui » (*Ibid.*, p. 79).

Est-il possible au « croyant séculier » de trouver quelque autre manière de confesser que Jésus est au centre de sa vie et de proclamer l'Evangile de façon à satisfaire aux requêtes de l'empirisme ? Oui, répond van Buren, et il peut en outre montrer comment ses affirmations ont un *sens* en montrant comment elles peuvent être *vérifiées*. Pour ce faire, van Buren abandonne le principe de *vérification* de l'empirisme logique — sur la base duquel il avait refusé toute signification aux propositions sur Dieu — pour se rallier au critère d'*emploi* utilisé par certains philosophes analytiques. Comme le notait L. Wittgenstein dans ses *Investigations philosophiques*, le langage est employé à des fins diverses. Connaître ce qu'un mot signifie dans une fonction ou un contexte particuliers revient à connaître comment il est employé dans cette fonction ou ce contexte. Une analyse plus attentive et plus poussée du langage religieux qui exprime le sens de l'Evangile peut révéler qu'il est employé non pas pour poser des pseudo-affirmations à propos d'une réalité prétendument non objective, mais pour ex-

primer des attitudes, proclamer un engagement, définir une façon de vivre et exposer une vision de l'existence qui se fonde historiquement en Jésus de Nazareth et dans la façon dont les hommes, depuis l'événement pascal, se sont comportés à son endroit.

Il faut remarquer que la position de van Buren à l'égard de la philosophie analytique est ici très curieuse. Les empiristes logiques soutiennent que le sens se révèle dans un mode spécifique de vérification. D'autres analystes, auxquels van Buren fait maintenant appel, ont avancé que le sens est manifesté par l'emploi. Mais ces derniers n'ont jamais dit que montrer l'emploi d'un terme équivaut à le « vérifier ». Van Buren, pourtant, veut affirmer qu'en analysant l'emploi du langage dans l'expression de l'engagement religieux, on acquiert du même coup un moyen de vérifier ses affirmations. Il n'est pas sûr qu'en procédant ainsi il satisfasse aux exigences de vérification qui l'ont conduit à abandonner le mot « Dieu ».

Cette réserve faite, nous pouvons poursuivre notre exposé et voir ce que van Buren pense des fonctions du langage religieux et de la façon dont on peut l'analyser afin de le rendre acceptable à la mentalité empiriste de l'homme moderne. Il commence par noter que certaines propositions qui ont la forme d'un jugement peuvent ne pas avoir pour fin l'affirmation d'un fait à propos d'un existant mais énoncer plutôt une perspective générale sur le monde. Il reprend ensuite l'intéressante analyse de I. T. Ramsay selon laquelle le langage exprimant une « perception » religieuse est suscité par le « discernement » d'un schème d'expérience. De tels discernements se produisent quand, à la suite d'un emploi délibérément forcé du langage ordinaire, on est conduit au moment où « la glace fond, le contact s'établit » et où l'on « voit » ce que l'on n'avait pas vu auparavant, ce qu'on ne peut exprimer dans de simples affirmations de fait. Dans la foi religieuse, un tel discernement implique immédiatement un *engagement* dans un style de vie et un projet d'action en harmonie avec ce qui est discerné. R. P. Braithwaite a dit qu'affirmer la foi chrétienne, c'est, en

réponse à l'« histoire » chrétienne, affirmer une façon de vivre « agapéistique ». En un sens, il est possible de vérifier des affirmations de projet ou d'intention en recherchant si les actions qu'elles impliquent se réalisent effectivement : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits ». C'est le comportement qui opère la vérification.

Van Buren propose donc que la foi chrétienne soit conçue comme une « perspective historique » sur la vie à partir du discernement et de l'engagement suscités par Jésus de Nazareth. Lorsque la signification de l'Evangile est insérée dans ce cadre de référence, on s'aperçoit que les affirmations sur Dieu se trouvent traduites en « affirmations sur l'homme » (*Ibid.*, p. 103). Les hommes peuvent proclamer ce qui les pousse à faire ce qu'ils font et la façon dont ils voient le monde à la lumière d'un « discernement » chrétien fondamental. Leurs affirmations et leurs actions sont empiriquement constatables et, dans le sens large précisé plus haut, vérifiables. Elles ont un sens accessible à la mentalité pragmatique et séculière de l'homme moderne, à commencer par celle du croyant.

Quel est donc l'essentiel du discernement-engagement suscité par Jésus ? Van Buren le résume sous le mot de « liberté ». Jésus fut celui qui fut entièrement libre à l'égard des besoins débilitants d'auto-affirmation et d'auto-justification ; il fut celui qui fut libre d'être ce qu'il était et de se lier ainsi librement à autrui. En s'exposant sans défense, il mit à jour l'esprit défensif des autres hommes, ce qui les conduisit finalement à le tuer. L'événement de Pâques manifesta la victoire de sa liberté sur ce qui avait tenté de l'étouffer et ceux qui firent l'expérience de cet événement furent saisis par « la contagion de sa liberté ». Depuis lors, leur action et leur prédication dans l'Eglise ont répandu la liberté de Jésus et la Bonne Nouvelle que les hommes sont libres d'être eux-mêmes et d'être pour les autres, comme Jésus. Telle est la signification séculière de l'Evangile.

On peut se demander si cette interprétation de l'Evangile rend adéquatement compte de la relation à Dieu sur laquelle se fonde Jésus. A cette question, van Buren répond que « la

proposition : il se confia au Dieu d'amour, se trouve reliée, dans le langage de la foi chrétienne à des propositions telles que : il aima les hommes, et : il accepta de mourir. Sa « valeur réelle » (*cash value*) se situe dans le domaine de la conduite humaine. Généralement parlant, les chrétiens ont été portés à dire que la libération de la peur et la liberté d'aimer son prochain fondent la validité d'une telle assertion... La liberté, en ce sens, n'est pas la conséquence de la foi ; elle est sa signification logique » (*Ibid.*, p. 124).

Au delà de la simple connaissance du Jésus historique, quelque chose d'autre advint, qui assura la participation des disciples à la liberté de Jésus : c'est l'événement pascal. Avant lui, il y avait un groupe d'hommes craintifs, après lui, des hommes « apparemment saisis par quelque chose comme la liberté de Jésus lui-même... Ce qu'il y eut dans l'intervalle et qui permettrait de rendre compte de ce changement n'est pas accessible à notre investigation historique... Tout ce que l'on peut dire, c'est que quelque chose advint » (*Ibid.*, p. 128).

Van Buren a donc évolué d'un empirisme étroit, qui implique la négation de Dieu, vers un empirisme plus large, mieux accordé à la tradition américaine, dans lequel les intuitions et les projets, la foi et les œuvres sont reconnus pour des faits authentiquement empiriques. Nous avons suggéré ailleurs[9] qu'il y a un certain illogisme ou une certaine partialité dans le fait que van Buren admette la « perspective historique » dans le domaine empirique tout en continuant d'exclure le langage métaphysique. Il semble qu'il n'y ait aucune raison qu'étant allé si loin, il ne puisse faire un pas de plus et admettre l'emploi du mot « Dieu » comme « terme intégrateur » de la perspective chrétienne. Il est d'ailleurs intéressant de noter que, dans une communication présentée lors d'un symposium sur Bonhoeffer en 1967, van Buren émit l'idée que la vision du monde à laquelle ce dernier semblait près d'aboutir est proche de celle à laquelle tendait le pragmatiste américain William James. « Formellement parlant, la

9. J. A. MARTIN Jr, *The New Dialogue...*, p. 176-178.

structure des métaphysiques de Bonhoeffer et de James ne semble pas être différente. Ni l'un ni l'autre ne craignent de parler de Dieu et les réalités de ce monde concret fournissent les termes du discours sur Dieu. Chez l'un et l'autre, Dieu est faible et l'homme est appelé à la pleine responsabilité sur les choses et leur devenir. Ce que je suggère nous invite à nous demander si l'hypothèse d'un Dieu limité dans un univers pluraliste est du domaine des possibles »[10].

La suggestion n'est pas davantage développée, pas plus que n'est discutée l'opportunité de la métaphysique — encore moins d'une métaphysique avec un Dieu « limité ». Il semblerait cependant qu'une certaine place est reconnue à cette discipline, même dans l'univers de l'homme séculier. Il se peut qu'une compréhension plus élaborée de la nature et de la fonction du langage sur Dieu dans une métaphysique théiste conduise van Buren à réviser certaines de ses objections antérieures à l'emploi du mot « Dieu ». En tout cas, il est intéressant de noter son évolution vers un empirisme moins restrictif et sa découverte de nouvelles ressources dans une tradition philosophique typiquement américaine.

IV

Thomas J. J. ALTIZER est, des trois jeunes théologiens américains de la « mort de Dieu », le plus hautement spéculatif, mais aussi bien souvent le plus énigmatique. Altizer écrit avec passion et il a des moments d'illumination poétique. Mais ses généralisations hâtives et ses exagérations compromettent parfois l'intelligibilité et la cohérence de son discours. Comme Hamilton et van Buren, il est convaincu que l'homme moderne vit dans une époque où l'affirmation traditionnelle de Dieu n'a plus de sens : le monde nous est trop présent, et si l'on tente de parler d'un Dieu transcendant dans le monde d'aujourd'hui, on ne parvient à dire que des absurdités ou des archaïsmes. Mais, comme Hamilton et van Buren, Altizer voit dans cet

---

10. « Bonhoeffer's Paradox » dans *Bonhoeffer in a world come of Age*, Philadelphia, Fortress Press, 1968, p. 16-17.

état de choses une occasion d'espérance plutôt que de désespoir pour les chrétiens. En fait, Altizer souligne encore plus fortement que van Buren ou Hamilton que c'est précisément en affirmant et en épousant le monde que le chrétien peut découvrir la source de sa foi et le moteur du progrès de l'histoire. Comme pour Hamilton et van Buren, c'est pour lui une compréhension renouvelée de Jésus-Christ et de son œuvre qui éclaire le mystère.

Pour comprendre ce qu'Altizer veut dire quand il parle de la mort de Dieu, il faut rappeler que l'histoire des religions, telle que l'entendent Joachim Wach et Mircea Eliade, est à la base de sa formation. C'est à partir des religions primitives et de certaines formes du mysticisme oriental que, dit-il, l'on peut dégager la signification essentielle du terme « Dieu ». La distinction type entre le sacré et le profane conçoit le sacré comme transcendant, statique, éternel et au-delà du profane. Le but de l'activité religieuse archaïque est de recouvrer le pouvoir constitutif du sacré par l'intermédiaire du mythe et du rite. Le but de la religion est de revenir à la source originelle, qui est elle-même autre que le monde et dialectiquement opposée à lui. Dans les formes du mysticisme oriental, le but est de traverser le profane pour s'en échapper, de nier le fini et le profane pour s'unir à l'infini sacré. L'activité religieuse peut surmonter, au moins par anticipation, la distinction entre sacré et profane. C'est ce qui se produit, par exemple, dans le *satori* du bouddhisme Zen.

Ce qui distingue le christianisme des autres religions, poursuit Altizer, c'est le fait que le christianisme opère un retournement total de ce schème. Il proclame que le sacré s'est totalement vidé dans le profane où, comme Esprit, il libère et soutient la vie mondaine. La vocation du chrétien est d'annoncer ce grand retournement et de se donner totalement lui-même au monde dans lequel le Verbe s'est fait chair.

Les chrétiens, toutefois, n'ont pas réussi à s'engager dans la vie de liberté radicale qu'implique leur foi, parce qu'ils ont continué à penser Dieu comme l'« Autre » transcendant, éter-

nel et statique. Ils ont continué à s'accrocher à des événements « salvifiques » du passé ou à des structures et concepts ecclésiastiques anciens et tenus pour « sacrés ». C'est au XIXe siècle seulement, et particulièrement chez des hommes tels que Hegel et Nietzsche, que toutes les implications du grand renversement chrétien furent comprises. Le Dieu de la transcendance et de l'éternité statique est mort.

« Confesser la mort de Dieu, c'est parler d'un événement réel, non point sans doute un événement advenu en un moment unique du temps et de l'histoire, mais, malgré cette réserve, un événement qui est réellement intervenu en un sens à la fois cosmique et historique. Il ne doit y avoir aucun malentendu : on ne doit pas penser qu'une telle confession se réfère à une éclipse ou à un retrait de Dieu hors de l'histoire ou de la création. Un authentique discours sur la mort de Dieu doit inévitablement parler de la mort de Dieu lui-même ».

« Le chrétien radical, poursuit Altizer, proclame que Dieu est réellement mort en Christ, que cette mort est un événement à la fois historique et cosmique qui ne peut être remis en cause par aucun mouvement ultérieur, qu'il soit cosmique ou religieux ». Il y a « une distinction entre l'événement originel et primordial de la mort de Dieu en Christ et la prise de conscience progressive qui en est faite au cours de l'histoire humaine »[11].

Une fois encore, un théologien de la mort de Dieu se centre sur le Christ et sur une christologie radicalement « kénotique » comme index de la mort de Dieu et de ses conséquences. Altizer semble dire qu'en Christ le Dieu transcendant, que connaissent aussi les religions archaïques et orientales, est réellement « mort », de sorte que maintenant l'immanence radicale et le dynamisme du mouvement ont remplacé la transcendance et l'éternité statique ; à la place de l'homme cherchant Dieu en s'évadant du fini, il y a Dieu s'identifiant, au point d'en

---

11. Th. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, The Westminster Press, 1966, p. 103.

mourir, avec le profane qui, libéré par la mort de Dieu, peut devenir le lieu de la liberté.

Une telle interprétation soulève bien des problèmes logiques et ontologiques. On affirme qu'un « Autre » ontologique, possédant tous les attributs classiques de la transcendance, « était » en un certain sens, mais « n'est plus » : l'éternel peut-il cesser ? Et si le profane est ontologiquement transformé par cet « événement », en quel sens ce profane est-il identique à celui qui était « antérieurement » opposé au sacré ? Sur nombre de points analogues, Altizer est loin d'être clair. On parvient bien à distinguer quelque chose de l'orientation et des conséquences pratiques de sa pensée. Mais même à ce niveau sa position est énigmatique. En certains passages, Altizer semble dire avec Hegel que le grand renversement se manifeste dans un mouvement orienté vers une « coïncidence des opposés », et que l'espérance eschatologique chrétienne doit être interprétée en ce sens. Mais il s'appuie surtout sur le principe hégelien de négation d'après lequel, selon lui, tout accomplissement est constamment et complètement nié et la « coïncidence des opposés » toujours actuelle. Cette interprétation est d'ailleurs renforcée par l'admiration qu'Altizer porte à Nietzsche, dont il promeut le Zarathoustra au rang de symbole christique.

L'enseignement essentiel de Zarathoustra — et de Nietzsche — se trouve, pense-t-il, dans la doctrine de l'Eternel Retour. Le mal humain a sa source dans la révolte de l'homme contre la passéité du passé, dans l'« esprit de vengeance » qui refuse de laisser le passé être ce qu'il est. Si Dieu est mort, le pouvoir contraignant du passé l'est aussi. Le passé, le présent et l'avenir sont également reconnus comme le domaine de l'Esprit ouvert par la mort de Dieu en Christ.

« Le théologien qui étudie Nietzsche avec quelque finesse doit se demander si le portrait qu'il dresse de Zarathoustra n'est pas une image dialectique de Jésus. Pour sûr, ce n'est pas le Jésus « chrétien » ; mais le chrétien moderne a déjà traversé la mort du christianisme objectif et historique en découvrant, avec Kierkegaard, la foi comme subjectivité radicale. Si la subjec-

tivité de Kierkegaard s'est muée dialectiquement en l'Eternel Retour de Nietzsche, est-il possible que le Maintenant radicalement profane de l'Eternel Retour soit la résurrection dialectique d'un royaume de Dieu au delà de Dieu ?... Une image de Dieu (ou du royaume de Dieu) authentiquement dialectique n'apparaîtra qu'après la plus radicale négation, tout comme une foi vraiment eschatologique ne peut aujourd'hui renaître que sur la tombe du Dieu qui est le symbole de la transcendance de l'Etre »[12].

Au terme de son *Evangile de l'athéisme chrétien,* Altizer semble affirmer que la foi chrétienne est l'acquiescement à toute l'existence, avec ses plaisirs et ses peines, sa lumière et son obscurité, que Nietzsche voulait proclamer par sa doctrine de l'Eternel Retour. Le chrétien, lui aussi, peut affirmer que « l'être commence à chaque instant » et que « le centre est partout ». Lui aussi est appelé à aimer le monde dans « une adhésion sans réserve à un présent réel et immédiat ». « Pouvons-nous nous joindre à Zarathoustra dans son hymne de louange à la joie ; Pouvons-nous aussi répudier tout renversement du présent, toute fuite de la douleur, toute retraite dans l'éternité ? Mais cela revient à demander si le chrétien ose s'ouvrir au Christ qui est pleinement présent, au Christ qui a accompli le mouvement de la transcendance à l'immanence et qui est kénotiquement présent dans la plénitude et l'immédiateté du moment qui est devant nous. Si une épiphanie contemporaine du Christ a aboli toute image de la transcendance et vidé le domaine qui lui était réservé, nous ne pouvons alors rencontrer le Christ qu'en adhérant sans réserve au monde. Oserons-nous parier que le Christ est pleinement présent dans l'actualité du moment ? Nous devons alors parier que Dieu est mort, que tout repli dans l'éternité est une trahison du Christ et toute fuite des difficultés de l'existence un refus de la passion du Christ. Le chrétien radical nous appelle au centre du monde, au cœur du profane, en proclamant que c'est là que

---

12. *Radical Theology and the Death of God*, p. 100-101.

le Christ est présent, et nulle part ailleurs » (*Op. cit.*, p. 155-156).

Il est évident qu'une telle position est ambiguë. On peut retrouver l'écho de certaines formes de mysticisme chrétien dans les affirmations d'Altizer, et lui-même se reconnaît une parenté avec Eckhardt et d'autres. Mais il laisse aussi entendre que l'expérience à laquelle il invite les hommes a au moins quelque analogie avec le *satori* du bouddhisme Zen. Dans des passages comme ceux que nous venons de citer, l'expérience chrétienne est définie comme l'étreinte d'un « maintenant ». En d'autres passages, comme lorsqu'il célèbre le poète William Blake, l'accent porte sur « la *coincidentia oppositorum* qui vient et qui révèlera comment l'union finale de Dieu et de l'homme annihilera le Dieu qui seul est Dieu en le ressuscitant comme « la Grande Humanité Divine ». Tout fragment de joie extatique et de jouissance physique anticipe cette union, chaque moment de mort à soi-même détruit un obstacle sur la voie de ce renversement apocalyptique. Le chrétien d'aujourd'hui va-t-il rejeter cette vision ? Est-il condamné à s'accrocher à une image morte de Jésus, même s'il doit lui-même en mourir ? » (*Radical Theology...*, p. 191). En tout cas, pour Altizer, la « mort de Dieu» signifie la liberté d'embrasser le monde dans son accomplissement présent et dans l'espoir de sa plénitude future.



Y a-t-il un *mouvement* de la « mort de Dieu » dans la théologie contemporaine américaine ? Si par « mouvement » on entend une étude concertée des mêmes problèmes par un groupe de chercheurs partageant les mêmes convictions, la réponse est négative. Les trois hommes dont nous avons résumé les positions ne furent guère en contact les uns avec les autres tandis que s'élaborait leur pensée et aucun d'eux ne souscrirait pleinement aux vues des autres. Leur personnalité, leur style, leur conviction religieuse et leur perspective philosophique diffèrent grandement. Ce qu'ils ont en commun, c'est une réac-

tion contre certaines formes antérieures de la théologie européenne et américaine, y compris contre les théologiens qui ont le plus marqué leur formation. Ce sont des hommes des années soixante qui, chacun dans leur ligne, semblent exprimer ce que pensent bien des jeunes américains d'aujourd'hui. L'expression « mort de Dieu » a des significations distinctes pour chacun d'eux, mais pour tous elle comporte le refus du concept de transcendance. Ce refus est la contre-partie de leur affirmation de la positivité du monde. Tous trois ont l'exigence d'une pensée sans compromis. Les œuvres qu'ils ont publiées jusqu'ici laissent pourtant bien des questions sans réponse et chacun admet qu'il est encore en recherche. Nous avons suggéré dans cet article qu'ils participent à une tradition et une expérience américaines qui ont peut-être plus d'importance dans leur œuvre qu'eux-mêmes ou la plupart de leurs lecteurs ne l'ont reconnu. Leur souci commun du fondement empirique des concepts théologiques, leur affirmation du caractère central du Christ pour la foi et la morale, l'optimisme de leur espoir en l'accomplissement de l'individu et de la société prolongent une tradition significative de la théologie libérale américaine.

James Alfred MARTIN Jr

LA MORT DE DIEU ET L'AVENIR DE LA THÉOLOGIE

En un sens. il n'y a pas d'avenir pour la théologie dans une époque de « mort de Dieu », mais dans un autre sens, nous ne pouvons en être certains avant de savoir ce que l'expression signifie et ce qu'est la fonction de la théologie. Car la « mort de Dieu » revêt bien des significations différentes, parfois dans le même paragraphe d'un seul auteur. Ma propre enquête m'a permis d'isoler trois significations distinctes.

La première est *athée.* Comme Paul van Buren l'a dit : « Le christianisme est à propos de l'homme et non à propos de Dieu ». Pour van Buren, il est futile de dire quoi que ce soit à propos de Dieu, puisque ce mot n'a aucune référence empirique possible. En conséquence nous devons élaborer une théologie dans laquelle nous cessions de parler de Dieu. La dévotion religieuse et même le langage religieux peuvent demeurer, mais le système de référence est entièrement modifié.

La méthode de van Buren est tirée des techniques rigoureuses de la philosophie analytique britannique et américaine. Un autre point de vue athée est celui de Thomas Altizer qui semble être influencé par certains thèmes bouddhiques et hégéliens qui l'ont conduit à affirmer qu'il y eut jadis un Dieu réel et transcendant, mais que ce Dieu est devenu immanent en Jésus et a subi définitivement la mort dans sa crucifixion. A la différence de van Buren, Altizer affirme que nous devons non seulement employer le mot « Dieu », mais encore faire de la proclamation de sa mort le centre de notre prédication aujour-

d'hui. Le mot ne lui fait pas difficulté : non seulement il en connaît la signification, mais encore il est prêt à discourir sur l'histoire de Dieu plus que la plupart des théologies chrétiennes l'ont jamais fait dans le passé. En outre, Altizer souligne que « seul le chrétien peut faire l'expérience de la mort de Dieu ». Cette expérience est, pour lui, toute proche de ce qu'on a traditionnellement appelé conversion.

Le second sens dans lequel l'expression « mort de Dieu » est employée se rencontre dans le cadre de *l'analyse culturelle.* Pour Gabriel Vahanian et parfois William Hamilton, cela veut simplement dire que les manières, culturellement déterminées, dont on a appréhendé le sacré sont devenues caduques. Dans toute culture, l'expérience religieuse, comme n'importe quelle autre expérience, est informée par les présupposés et attitudes implicites que les enfants reçoivent de leurs parents eu du milieu ambiant. Nos ancêtres apprirent de leurs ancêtres à attendre l'expérience du sacré sous des formes sociologiquement déterminées, par exemple le coucher du soleil, la conversion au cours d'une réunion de camp ou la sainte communion. Cette expérience était structurée par une culture de chrétienté résiduelle, portant encore trace de ce que Paul Tillich appelle « théonomie ». Mais l'avènement de la technologie moderne et l'urbanisation massive ont ébranlé les structures de la société traditionnelle et de ce fait détruit les schèmes culturels à l'intérieur desquels le sacré avait été appréhendé. Ainsi est « mort » le « Dieu » de la chrétienté. Pour la plupart des auteurs modernes, l'expression est métaphorique, mais dans une culture fortement influencée par le piétisme, où la réalité de Dieu est identifiée à l'expérience qu'on en fait, il se peut qu'elle soit prise à la lettre, comme la menace d'une catastrophe.

Le troisième sens selon lequel « Dieu est mort » est celui que j'ai exposé dans le dernier chapitre de *la cité séculière.* Par certains aspects, il tient à la fois des vues de Vahanian et de celles de van Buren. Pour moi, l'idée de la « mort de Dieu » manifeste une crise de notre langage religieux et de nos schèmes symboliques, qui rend le mot « Dieu » ambigu. Non pas

que le mot ne signifie rien pour l'homme moderne, comme van Buren le prétend ; tout au contraire, il est chargé d'un si grand nombre de significations par différentes personnes qu'il fait obstacle à la communication plutôt qu'il ne la facilite.

Depuis des années, la doctrine de Dieu pose problème. Paul Tillich, qui mit en question l'idée que Dieu *soit* (dans sa *Théologie systématique*) n'aurait jamais accepté un athéisme non dialectique, bien que sa tentative d'aller « au delà du théisme » ait probablement contribué à la situation actuelle en théologie. Le positivisme christologique de Karl Barth peut aussi avoir joué son rôle. Le mouvement de la « mort de Dieu » est leur héritier, manifestant la banqueroute des catégories que la théologie a essayé d'employer. Il est davantage le symptôme d'un échec grave de la théologie qu'un apport dans sa marche en avant.

Les modalités de l'expérience religieuse sont, comme nous l'avons noté, informées par des schèmes culturels. Quand l'évolution sociale distend ces schèmes, les manières traditionnelles d'appréhender le sacré disparaissent. Quant le système symbolique compact d'une société préurbaine est remplacé par une culture urbaine hautement différenciée et individualisée, les modalités de l'expérience religieuse changent. Quand cette évolution se produit progressivement et s'étale sur une longue période, les symboles religieux ont une chance de s'adapter aux nouveaux schèmes culturels. L'expérience de la mort des dieux, ou de Dieu, est la conséquence d'un changement brusque ; les symboles traditionnels s'effondrent parce qu'ils n'éclairent plus la réalité sociale en mouvement.

Le phénomène de la « mort de Dieu » ne peut avoir lieu que lorsque les symboles dominants de la culture sont plus ou moins consciemment mêlés au Dieu transcendant. Quand une civilisation s'écroule et que ses dieux chancellent, la spéculation théologique peut se tourner soit vers un Dieu dont l'être transcende la culture (Augustin, Barth), soit vers une forme de millénarisme, soit encore vers une crise religieuse qui prend l'aspect de la « mort de Dieu ».

A notre époque marquée par l'emprise de la conscience historique sur la totalité du réel, les obscures retraites précédemment réservées à la transcendance ont toutes été dévoilées. Le pluralisme et l'historicisme radical sont devenus en permanence nos compagnons. Nous savons que toute doctrine, tout idéal, toute institution ou formulation, qu'ils soient religieux ou séculiers, sont nés dans l'histoire et doivent être compris à partir de leur milieu historique. Comment alors parler d'un Dieu qui est en quelque façon présent dans l'histoire et dont cependant l'être n'est pas épuisé par les limites de l'histoire ? Comment maintenir une affirmation de la transcendance dans une culture qui est résolument immanentiste ? Peut-être une redécouverte de la tradition millénariste, une remise en valeur de l'eschatologie sont-elles les voies qui s'ouvrent à nous. J'y reviendrai bientôt.

Il est incontestable que la crise de notre doctrine de Dieu est grave. Néanmoins, en continuant à juste titre à insister sur le besoin d'une rencontre de Dieu dans le tout de la vie et non point seulement dans un enclos religieux ou cultuel, nous ne parvenons pas à exprimer une réalité qui transcende vraiment l'histoire, source de référence empirique pour tout ce dont nous parlons habituellement. Certains théologiens, comme Schubert M. Ogden, ont réagi à l'impasse actuelle par un retour à la seule œuvre constructive qui ait été récemment élaborée en théologie américaine — la pensée de Charles Hartshorne et de Henry Nelson Wieman — et à la philosophie de Alfred North Whitehead. Cette recherche donnera peut-être des résultats, mais jusqu'ici elle n'a fourni de solution réelle à aucune des critiques radicales soulevées par les écrivains de la « mort de Dieu ».

Ma propre réponse à l'impasse dénoncée par la théologie de la « mort de Dieu » est de continuer à m'éloigner de toute symbolisation spatiale de Dieu et de toute forme de dualisme métaphysique. J'essaie prudemment de me tourner vers une théologie séculière, un mode de pensée dont l'horizon est l'histoire humaine et dont le langage est « politique », dans le sens

le plus large qu'Aristote a donné à ce terme, c'est-à-dire le milieu dans lequel l'homme devient pleinement homme.

En m'orientant dans ce sens, j'essaie d'éviter un certain nombre de pièges. D'abord, et bien qu'il puisse être satisfaisant pour certains, je veux me dégager du monisme mystico-athée de Thomas Altizer. Du point de vue de la science des religions, athéisme et mysticisme ont toujours eu des points communs. Tous deux sont privés de l'élément de rencontre avec un Autre, de cette confrontation qui est caractéristique de la plupart des formes de théisme. Chez Altizer, cette similitude de structure en vient à s'affirmer expressément.

Ensuite, je veux éviter l'empirisme non critiqué de Paul van Buren. Je pense que son point de départ méthodologique, dérivé de l'analyse linguistique anglaise et américaine, est trop restreint. Il ne prend pas assez en considération les fonctions non empiriques de nombreux modes du discours humain, l'ouverture et la plasticité de tout langage et son insertion dans le contexte plus large de modes d'expression symboliques, métaphoriques et poétiques. Kenneth Burke, dans *La rhétorique de la religion,* a défini un type d'analyse du langage religieux qui intègre ces dimensions culturelles plus larges et offre ainsi un correctif aux présupposés de la philosophie analytique.

Enfin, je veux me dégager du piétisme inversé de William Hamilton dont l'analyse pénétrante de la conjoncture culturelle est parfois confondue avec la tâche théologique elle-même. Du fait qu'il tire souvent son analyse de la culture d'une description de ses propres croyances et états d'âme, la base de sa théologie est extrêmement « expérientielle ». Cela peut avoir du bon, surtout si l'on pense au discrédit excessivement sévère jeté sur l'expérience par certains disciples de Barth, mais la théologie ne peut devenir « expérientielle » en ce sens sans courir le risque de devenir subjective. Ainsi, alors que je puis accepter le diagnostic que Hamilton porte sur l'*élan* culturel, qui est souvent correct, je refuse d'en faire une donnée proprement théologique.

Qu'il soit bien clair que je ne condamne pas les hommes que je viens de nommer. Je ne veux pas minimiser leur apport. Comme Gordon Kaufmann le suggère, beaucoup d'entre nous sont engagés dans des « expériences de pensée », cherchant à maîtriser conceptuellement les implications de tel ou tel groupe de prémisses. Cette diversité théologique est un signe de force, non de faiblesse. Qu'il soit également clair que si je considère l'athéisme religieux non-dialectique comme une solution trop facile, je n'éprouve pas plus d'attrait pour la plupart des solutions théistes qu'on nous propose. La voie qui s'ouvre à nous semble souvent étroite, sombre et périlleuse, et pourtant nous ne pouvons ni battre en retraite, ni rester dans l'immobilisme. Dans l'état actuel des choses, le mieux que je puisse faire est d'essayer d'indiquer non pas le terme où je suis parvenu mais la zone où j'espère pouvoir trouver une issue et la direction vers laquelle je veux m'orienter.

Pour moi, l'issue positive hors du miasme de la « mort de Dieu» est éclairée, si faiblement que ce soit, par deux des esprits les plus féconds de notre époque, Pierre Teilhard de Chardin et Ernst Bloch. Tous deux sont des vagabonds intellectuels ; ni l'un ni l'autre n'appartiennent au « club » théologique. Mais si notre décrépitude présente a quelque chose à nous apprendre, c'est bien que le « club », s'il veut survivre, a besoin d'une transfusion massive de sang nouveau. Je crois que c'est seulement en se mettant à l'écoute de tels hommes du dehors que l'entreprise théologique recouvrera la santé.

La théologie de Teilhard n'est qu'accidentellement scientifique, au sens étroit du terme. C'est en réalité une cosmologie chrétienne, la seule qui ait vraiment touché l'imagination de l'homme moderne. Teilhard a fort bien perçu que, pour l'homme moderne, la question de Dieu se concentrerait sur celle de l'homme. Elle se trouve inextricablement mêlée à la question de la place de l'homme dans l'univers aux limites indéfiniment repoussées de la science moderne. Les théories complexes de Teilhard sur le rôle des forces centrifuges et centripètes dans l'évolution, sur la nouvelle sorte d'hérédité se manifestant dans l'homme en tant qu'animal porteur de culture et sur

le rôle crucial que la conscience humaine de l'évolution jouera dans cette évolution même, tout ceci ne peut être discuté ici. Ce qu'on peut en retenir, cependant, c'est que toute réflexion contemporaine sur Dieu doit prendre son point de départ dans la constatation que l'homme se perçoit aujourd'hui comme celui qui peut et doit porter nombre des responsabilités que les hommes des âges antérieurs avaient attribuées à leurs dieux.

Entre Teilhard, le catholique vagabond, et Bloch, le marxiste renégat, il y a bien des différences, mais on ne peut s'empêcher de remarquer les similitudes. Tous deux présentent la transcendance comme la pression exercée par le futur sur le présent. Tous deux voient l'avenir comme la pression sur le présent qui est rendue possible par l'existence d'une créature qui peut s'orienter vers l'avenir et rejoindre le réel par le biais de cette orientation, bref, une « créature capable d'espérer ». Tous deux considèrent le réel comme un devenir radicalement ouvert. Teilhard discerne dans la logique de l'évolution une humanisation en approfondissement constant et une « hominisation » de l'univers. Bloch s'attache à « l'homme comme promesse » et explore ce qu'il appelle « l'ontologie du pas encore ».

Le monde teilhardien est un univers extraordinairement massif dans lequel apparaît le phénomène de l'homme, ce point où le cosmos commence à penser et à s'orienter de lui-même. Pour Bloch, le lieu de la philosophie est l'histoire humaine, délivrée de son intemporalité originelle et lancée vers l'avenir par la naissance de l'espérance, orientation introduite dans le monde par la foi biblique, mais maintenant perdue de vue par les chrétiens. Bloch et Teilhard affirment tous deux l'importance primordiale de ce que les allemands appellent *Impuls des Erwartung*, l'instinct d'attente. L'un examine la manière dont l'espace cosmique et le temps géologique semblent manifester la petitesse de l'homme, l'autre comment l'histoire semble le mettre en question. Mais ni l'un ni l'autre n'en sont découragés ; tous deux ont espoir dans la capacité croissante de l'homme d'appliquer science et réflexion critique au modelage de son propre destin.

Ce dont nous avons besoin en théologie, c'est d'une remise à niveau qui ne soit pas perte de sens. Il me semble que si nous pouvons un jour poser une réalité qui à la fois habite et transcende l'histoire, ce sera celle de l'avenir tel qu'il vit dans l'imagination de l'homme, nourri par sa mémoire et actualisé par sa responsabilité. Quelques théologiens ont déjà commencé d'explorer ce que cela impliquerait pour les doctrines traditionnelles de l'eschatologie et de l'incarnation. Teilhard sera sans doute une aide de plus en plus précieuse pour travailler en ce sens, mais c'est Bloch qui, à mon sens, aura la plus grande influence.

Le gros ouvrage de Bloch, *Das Prinzip des Hoffnung,* publié en 1954, bien que difficile et souvent peu clair, fournit la seule alternative sérieuse au *Sein und Zeit* (1927) encore plus opaque de Martin Heidegger, comme partenaire philosophique de la théologie. Heidegger conçoit la vie comme fermée sur soi et radicalement finie, mais il n'en poursuit pas moins ardemment la quête du « Sein des Seienden », le sens de l'être de ce qui est. L'influence de Heidegger sur la théologie a été considérable mais, comme je l'ai avancé dans *La cité séculière,* elle me paraît presque entièrement destructrice. Bloch pose les mêmes difficiles questions, mais il le fait à l'intérieur d'une ontologie qui cherche à contester et à détruire l'étroite finitude du monde clos de Heidegger.

Ainsi, tandis que Heidegger sonde les brumeuses profondeurs de l'angoisse, du souci et de l'être-pour-la-mort, Bloch s'attache à « cette passion extravagante du possible » sans laquelle l'existence humaine est impensable. « Le thème fondamental de la philosophie, dit-il, est ce qui n'est pas encore atteint, la patrie pas encore possédée » ; au lieu de l'angoisse et de la mort, « les catégories de base de la philosophie doivent être la frontière, l'avenir, le nouveau et le rêve vers l'avant ». Comme Heidegger, Bloch se considère comme athée. Mais de même que bien des théologiens, tels Bultmann, Herbert Braun et Heinrich Ott, se sont inspirés de Heidegger, de même un nouveau groupe a déjà commencé à tirer des intuitions promet-

teuses des œuvres de Enst Bloch, ainsi Jürgen Moltmann dans sa *Theologie der Hoffnung* et Gerhard Sauter dans son *Zukunft und Verheissung.*

Un point d'intérêt pour les théologiens est que Bloch non seulement s'engage dans une brillante analyse de l'homme comme « la créature qui espère », mais aussi postule une correspondance entre l'homme comme être qui espère et qui rêve et le monde historique lui-même. Cette correspondance qu'il perçoit entre « l'espoir subjectif » et « l'objectivement possible », il essaie même (souvent sans succès) de la décrire et de l'élucider. La relation entre l'espoir subjectif et objectif soulève, dans l'esprit de Bloch, la question d'une identité entre l'homme qui espère et une structure du réel qui soutient et nourrit cet espoir.

Le chrétien songe ici à des qualités qui sont parfois attribuées à Dieu. Bloch n'ignore pas cette ressemblance ; en fait, il décrit l'identité entre la spontanéité subjective et la possibilité historique comme « le contenu démythologisé de ce que les chrétiens ont adoré sous le nom de Dieu ». Il affirme en conséquence que l'athéisme est la seule position acceptable aujourd'hui, le Dieu chrétien ayant été emprisonné dans les catégories d'une ontologie statique.

D'un point de vue biblique, il y aurait bien des questions à poser à l'œuvre de Bloch. Il ne nous fournit pas d'issue claire qui pourrait nous tirer du bourbier de la « mort de Dieu ». En bien des points de son argumentation, son attachement à l'historicisme radical, ainsi que des traces résiduelles de son matérialisme marxiste semblent se heurter à son désir passionné de dépeindre un monde radicalement ouvert dans lequel, du moins, la possibilité de quelque chose de « tout autre » ne soit pas exclue par principe. En plusieurs endroits, par exemple, il soutient que toute possibilité est déjà initialement présente dans ce qui est, trahissant ainsi des présupposés téléologiques aristotéliciens. Mais sa thèse centrale ne peut être facilement récusée.

... Tant que les chrétiens s'accrochent au « est » statique comme prédicat normatif pour Dieu, des penseurs comme Bloch doivent à juste titre continuer de se considérer comme athées. Mais si la théologie peut abandonner le Dieu qui « est » et commencer son travail avec le Dieu qui « sera » (ou, en termes bibliques, « celui qui vient »), une ère nouvelle et passionnante peut s'ouvrir en théologie, dans laquelle l'œuvre de Ernst Bloch serait d'une importance capitale.

Si nous portons aujourd'hui le deuil du Dieu qui *est* (et maintenant *était*), c'est peut-être pour ouvrir la voie au Dieu qui *sera.* Personne ne peut avoir l'assurance que l'ouverture d'une telle voie conduira quelque part, mais le fait d'y travailler exigerait une refonte radicale de nos grandes catégories théologiques. Jésus, par exemple, serait considéré non point comme un visiteur sur terre venu d'on ne sait quel ciel supra-terrestre, mais comme celui en qui précisément ce dualisme à deux étages est définitivement aboli et qui devient le pionnier et le premier signe du Nouvel Age qui vient. La communauté des croyants serait composée de ceux qui sont « en marche » vers cette réalité promise, « oubliant ce qui est derrière et tendus vers ce qui est en avant » (*Phil.,* 3, 14). La théologie radicale aurait des conséquences sociales autrement plus vigoureuses que celles que la théologie soit-disant radicale de la mort de Dieu a produites jusqu'ici.

La doctrine de Dieu deviendrait la réponse de la théologie au fait apparemment irréfutable que l'histoire ne peut être maintenue ouverte que par l'ancrage de cette ouverture quelque part hors de l'histoire elle-même, dans le cas non pas « au dessus », mais « en avant ». La foi en Dieu serait reconnue, en notre temps, dans cette espérance du Royaume de Paix à venir qui libère les hommes pour la peine et le sacrifice dans le présent. Il serait prématuré et sans doute un peu léger de prétendre que le Dieu de l'Espérance est celui qui apparaîtra quand le cadavre du Dieu mort du théisme métaphysique aura été définitivement enterré. Il se peut qu'il n'apparaisse point et que nos efforts pour élaborer une doctrine de Dieu neuve et viable soient voués à l'échec dès le départ. Mais avant de jeter

l'éponge, j'espère que chacun de nous utilisera la liberté qui nous est donnée par l'actuelle *Götterdämmerung* des divinités du christianisme pour réfléchir aussi franchement et rigoureusement que possible sur les directions qui s'offrent à partir de la situation actuelle.

Le seul avenir laissé à la théologie, pourrait-on dire, est de devenir la théologie de l'avenir. Son attention doit se tourner vers cet avenir que Dieu rend possible mais dont l'homme est inéluctablement responsable. Traditionnellement, c'est la prophétie qui parle du futur. Le sort de la théologie se jouera sur sa capacité de retrouver son rôle prophétique. Elle doit rejeter la tentation de devenir une spécialité ésotérique et reprendre son rôle de critique et de soutien de la communauté des croyants aux prises avec les questions brûlantes de l'heure.

Le phénomène de la « mort de Dieu » témoigne de l'écroulement des ordres statiques et des catégories figées au moyen desquels l'homme s'est compris dans le passé. Il ouvre l'avenir d'une façon nouvelle et radicale. La prophétie appelle l'homme à entrer dans l'avenir avec une confiance informée par la tradition mais transformée par le présent. La théologie aide la prophétie à guider la communauté de foi dans son rôle propre d'avant-garde de l'humanité. Cette communauté doit porter au jour les questions de vie ou de mort placées devant l'*homo sapiens,* se donner corps et âme à l'humanisation de la cité et du cosmos et garder vivante l'espérance d'un royaume d'égalité raciale, de paix entre les nations et de pain pour tous. On ne doit jamais pleurer un dieu mort : un dieu qui peut mourir ne mérite nulle larme. Réjouissons-nous plutôt de ce que, libérés d'un nouvel incube, nous prenons aujourd'hui sur nous la tâche de modeler un avenir rendu possible par rien de ce qui « est » mais par « Celui qui vient »[1].

Harvey G. Cox

---

1. Cet article est la traduction d'un extrait de Harvey G. Cox, *On not leaving it to the snake*, New York, Macmillan Company, 1967, ouvrage dont la traduction française est à paraître aux Editions Casterman sous le titre : *Ne le laissez pas au serpent* (Coll. Christianisme en mouvement).

LE CHRIST ET LA "MORT DE DIEU"

« Dieu est-il mort ? » est devenu une question théologique. On peut s'en étonner et s'imaginer que l'affaire est publicitaire. La théologie ne se saborde-t-elle pas elle-même en prenant au sérieux une interrogation qui est la négation de son propos ? Pour quelques théologiens, la question a cessé d'être question, elle s'est muée en affirmation : « Dieu est mort ». S'il est encore possible après ce constat de construire une théologie, son élaboration ne devra plus rien à l'affirmation de Dieu ou à sa reconnaissance religieuse. Bien plus, peut-être est-ce la disparition de Dieu qui révélera à la théologie chrétienne sa dimension véritable : la mort de Dieu est une bonne nouvelle et seul le chrétien peut se prétendre athée lucide. Dieu en effet est mort en Jésus-Christ, Jésus nous délivre de la transcendance qui écrase l'homme. Etre chrétien, c'est confesser Jésus, ce n'est pas se lier à un Dieu « impérial » selon l'expression de deux auteurs canadiens.

Pour étrange que cette théologie puisse paraître aux yeux d'un catholique, elle n'est pourtant pas dépourvue de signification. La théologie de la « mort » de Dieu est un effort pour interpréter chrétiennement un phénomène culturel : la sécularisation. On peut juger que cet effort aboutit à une impasse, on ne peut nier l'intérêt de la question posée.

La sécularisation désigne le processus historique selon lequel diverses données humaines, culture, économie, politique, philosophie, etc., se libèrent du contrôle des Eglises et des dogmes. Le système de référence qui prenait sens naguère à partir du monopole religieux et ecclésial disparaît comme valeur. Tout prend sens « à partir du terrestre et à

l'intérieur du terrestre ». Pour un athée classique, ce processus historique vérifie quasi expérimentalement sa conviction : dès lors que l'homme devient adulte et responsable, il délaisse les peurs et impératifs ancestraux, il reconnaît que le divin est une projection de sa fantaisie. Ainsi le phénomène culturel et sociologique de la sécularisation est la conséquence et l'expression de l'accession de l'homme à l'âge adulte. L'homme n'a plus besoin de Dieu, Dieu est inexistant pour lui.

Le processus de sécularisation est un processus objectif. Le chrétien ne peut pas ne pas se laisser interroger par lui, il est donc contraint de l'interpréter dans son propre système de référence. Il ne peut purement et simplement faire sienne l'interprétation de l'athéisme classique, ce serait renier son identité. Le projet des théologiens de la « mort de Dieu » est ambitieux et paradoxal : montrer que le phénomène culturel n'est compréhensible qu'à l'intérieur du système de référence chrétien, que la sécularisation, loin de porter atteinte au christianisme, en manifeste l'essence. Pourtant leur propos est simple : l'authenticité de la vie chrétienne n'est pas définie par la relation à Dieu, mais par la relation au Christ. La mentalité « métaphysique ou transcendantaliste » des siècles non sécularisés a détourné de son vrai projet le christianisme, elle en a fait une religion parmi d'autres, une forme de la fuite du monde, une désappréciation de la vie humaine. Mais le projet chrétien a souterrainement œuvré en dehors des témoins officiels, les Eglises, il a ébranlé l'univers religieux, il a tourné l'attention de l'homme vers l'autre homme, il a manifesté que l'amour de Dieu n'était que le nom symbolique de l'amour d'autrui. Jésus fut l'initiateur de cette radicale mise en cause de la religion. La sécularisation causant la disparition de la religion met en lumière l'originalité du christianisme. La Bonne Nouvelle peut enfin être lucidement entendue. Loin donc d'être un défi dangereux porté au christianisme, le phénomène culturel moderne de la « mort de Dieu » est la condition de sa renaissance. Ce sont ces quelques pensées qui sont développées par les deux principaux tenants américains du mouvement théologique dit

« God is dead » (Dieu est mort). Mais avant de développer plus à fond leur christologie, je vais présenter le mouvement dans son ensemble. Je conclurai en indiquant le sens et les limites de cette théologie apparemment paradoxale.

I. LA THÉOLOGIE DE LA « MORT DE DIEU »

Le mouvement est né aux U.S.A. dans les années 63-64. En réalité, il s'agit moins d'un mouvement que d'un foisonnement de théologies qui sous l'impulsion d'un Tillich aux U.S.A. et d'un Bonhoeffer en Europe prennent au sérieux la disparition culturelle de Dieu. On ne saurait cependant inscrire sous la rubrique « Dieu est mort » toutes les théologies qui portent attention à l'absence de Dieu. Des auteurs pressés, mais peu soucieux d'exactitude, ont taxé de théologiens de la « mort de Dieu » des hommes de pensée aussi diverse que Vahanian, Cox et Altizer. Vahanian a écrit un ouvrage sur la « mort de Dieu », mais loin de faire de ce slogan un principe de théologie, il voit en lui l'évidence de l'inhumanité d'une culture. Ce qui a pu tromper dans l'interprétation de Vahanian, c'est l'intelligence avec laquelle il dénonce la « mort de Dieu » dans les données qui paraissent au contraire poser son affirmation : la religiosité de la culture américaine. Cette religiosité est anti-évangélique, elle cache le visage du vrai Dieu. On y proclame Dieu, mais Dieu y est mort. Dieu y est un mot vide, ou, selon l'expression d'une starlette de Hollywood, une poupée vivante. Vahanian n'élabore pas une théorie chrétienne de la disparition de Dieu, il fustige le non-prophétisme des Eglises qui se contentent pour leur bonne conscience d'assurer une proclamation traditionnelle de Dieu. L'analyse des défis de la sécularisation montre la vanité de cette attitude.

Quant à H. Cox, il est tout à fait injuste de le classer parmi les théologiens de la mort de Dieu. Son livre, *La Cité Séculière,* essaie de dégager les convergences entre un mouvement de l'histoire, la sécularisation, et l'activité libératrice du Dieu de la Bible. Cox dénonce vigoureusement l'incapacité des Eglises à rendre audible le message biblique, leur

somnolence politique. Selon lui, Dieu aujourd'hui ne peut être visé de façon authentique que sur le fond d'une radicale désacralisation. Sans cette fonction critique, on enferme l'absolument Autre qu'est Dieu dans des concepts cosmologiques. Or on ne peut parler de Dieu qu'à partir de l'homme, non point à partir de l'homme en général, mais à partir d'une action en faveur de l'homme. La désacralisation est une conséquence lointaine de la Bible. L'homme est responsable de son destin. Non les dieux ou le Dieu métaphysique. La mort culturelle de Dieu, c'est-à-dire la cessation effective du contrôle indu de la religion sur l'action de l'homme est la voie d'une authentique expérience du Dieu biblique. Cox aborde un problème pastoral sous l'angle de la sociologie, il ne prétend pas redéfinir l'essence du christianisme à l'occasion du phénomène historique auquel nous prenons part.

Avec les théologiens de la mort de Dieu, il ne s'agit plus d'une modalité, mais du contenu lui-même du christianisme : le processus de la sécularisation fait office de « révélateur ». Des théologiens comme Vahanian et Cox témoignent d'une attitude théologique qui me paraît très saine : la théologie ne peut se bâtir de façon déductive à partir de principes dogmatiques, elle naît de la rencontre entre l'exigence évangélique et une situation concrète. Penser théologiquement la sécularisation, c'est, après en avoir perçu sociologiquement le sens, s'efforcer de le confronter à l'interpellation évangélique. Ni Cox ni Vahanian ne prétendent réduire le christianisme à un processus historique purement immanent. Ils sont en ce sens très éloignés de leurs collègues qui font de la disparition culturelle de Dieu le point de départ d'une réinterprétation de l'Evangile lui-même et qui en redéfinissent ainsi le contenu.

Trois théologiens principaux représentent ce groupe : Th. Altizer, W. Hamilton et Van Buren. Th. Altizer est le plus systématique d'entre eux, il a construit la théologie la plus cohérente de la « mort de Dieu ». W. Hamilton est plus spontané, il ne systématise pas, il est un homme pratique et politiquement très engagé. Pour lui, Dieu n'a plus de sens. Jésus n'en demeure pas moins au cœur du

christianisme. « Jésus, explique-t-il, est là où doit être le chrétien, au milieu de la lutte des noirs pour l'égalité, au sein des formes nouvelles de la société technologique, dans les arts et les sciences d'un monde profane. A l'époque de la mort de Dieu, notre place n'est plus à l'autel, elle est dans la cité, auprès du voisin nécessiteux et de l'ennemi ». W. Hamilton constate donc que pour ses contemporains Dieu n'a plus de sens, mais pratiquement le christianisme n'en est pas dépourvu. Aussi peut-il écrire : « Nous essayons de voir s'il est possible de vivre et de penser en tant que chrétiens sans Dieu et nous envisageons cette expérience comme une tâche, d'une part pratique et politique, d'autre part théorique et théologique ».

Quant au troisième principal représentant de ce mouvement, Van Buren, ancien élève de Barth, il est plus abstrait : il part de la constatation que toutes les ontologies ou métaphysiques s'avèrent incapables de remplir le vide du mot Dieu aujourd'hui. Le christianisme n'est pas atteint par cette disparition de Dieu, car son sens lui est donné par Jésus, et dans un temps où la transcendance devient innommable, apparaît ce qui fut toujours plus ou moins évacué du christianisme classique ; l'humanité de Jésus. La « transcendance » est en quelque sorte empiriquement donnée en lui.

Ces brèves indications sur l'orientation du mouvement permettent de définir le slogan « Dieu est mort ». Il ne s'agit certes pas d'affirmer l'inexistence absolue de Dieu, c'est-à-dire de professer l'athéisme au sens classique du mot. Dans ce cas, le slogan « Dieu est mort » ne serait rien d'autre qu'une forme poétique pour confesser son athéisme. Le slogan « Dieu est mort » vise deux choses dans le langage des théologiens de la mort de Dieu. Soit, dans le cas d'Altizer principalement, un processus par lequel Dieu s'annihile sans cesse en vue de faire accéder l'homme à la responsabilité. Le phénomène culturel de la « mort de Dieu » est le signe de cette identification constante de Dieu à l'homme depuis l'Incarnation. Soit, dans le cas de Van Buren, un événement du langage : notre façon de nous exprimer est affectée. La mort de Dieu est en quel-

que sorte une manière mythique de désigner une réalité qui nous marque tous, l'absence effective de Dieu, mais dont nous sommes incapables de discerner les raisons.

Bref, pour Altizer, la mort de Dieu désigne l'événement par lequel le Dieu transcendant s'annihile pour l'homme ; de cet événement, la sécularisation, nous sommes témoins, seul le christianisme en est l'interprète. Loin d'être affectée d'une signification absurde, la mort de Dieu est la Bonne Nouvelle : le Dieu ancien qui aliénait l'homme s'est vidé de sa déité dans l'événement Christ afin que l'homme vive. Le phénomène actuel de la mort de Dieu est la conséquence logique de l'Incarnation. Van Buren ne s'élève pas à cette philosophie empiriste, il constate que l'incapacité de parler métaphysiquement de Dieu rend manifeste la place privilégiée de Jésus. Quelles que soient leurs divergences, ces deux théologiens s'accordent à opposer théisme et christologie. Aussi est-ce de leurs christologies respectives qu'il fait rapidement brosser un tableau.

II. LES CHRISTOLOGIES D'ALTIZER ET DE VAN BUREN

L'ouvrage de Th. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, est de lecture difficile. Je ne retiens de la théorie, parfois obscure, de l'auteur que ce qui importe directement à la christologie.

Th. Altizer discerne dans le retrait actuel de Dieu l'émergence d'un phénomène dont à son avis seule l'Incarnation peut rendre parfaitement compte. Le dépérissement de l'ancien Dieu, créateur, transcendant et tout-puissant, a été décrit et célébré en hautes images poétiques par W. Blake et F. Nietzsche. Ces penseurs n'ont perçu que l'aspect négatif du retrait de Dieu. Ils n'ont pas reconnu dans la disparition de Dieu, dans sa mort, l'acte rédempteur, car ils n'ont pas su la situer dans le processus de l'Incarnation.

C'est, en effet, en Jésus et en Jésus seul qu'on se trouve face à un événement qui affecte de façon profonde et décisive le déroulement concret de l'histoire. Le Verbe ou Jésus s'immerge à ce point dans le mouvement contingent et par-

ticulier de notre histoire qu'il s'identifie absolument au devenir concret. Le Verbe ou l'Esprit se fait intégralement chair. En Jésus, la totalité du sacré se rassemble et se révèle en ce moment précis du temps, dans la plus radicale singularité.

Que le Verbe soit immergé dans la contingence d'un moment de l'histoire signifie pour Altizer que Jésus ne saurait être en aucun cas isolé de notre propre contingence et de l'actualité de notre existence. En vertu même de son immersion totale dans le temps, Jésus ne doit pas être recherché par une sorte de remémoration du passé, mais au contraire dans l'instant présent. Le christianisme est projet pour l'avenir à partir du présent, et non, comme les religions, réactualisation du passé. L'Incarnation dans un moment précis du temps est le symbole de l'Incarnation actuelle. Jésus est la Parole qui ne cesse de s'identifier au monde. Il ne saurait donc être reconnu que dans sa présence immédiate et actuelle. On ne saurait non plus affirmer un autre Dieu que le Dieu incarné : Dieu est absolument Jésus.

C'est dans le cadre de ces affirmations que prend sens l'athéisme théologique ou chrétien. Cet athéisme désigne d'abord la contestation prophétique, en vertu de Jésus, d'un Dieu souverain, distant et transcendant. Dieu aujourd'hui ne peut être authentiquement rencontré qu'à partir de sa *kénôse* (ce mot paulinien signifie « se vider de soi », s'anéantir) en Jésus-Christ. En Jésus, Dieu devient son contraire, il s'oppose à sa forme originelle, il se révèle comme non-Esprit, Dieu se nie lui-même en s'incarnant, il se prive de son être absolu en devenant chair. La liberté de Dieu est telle qu'il peut exister à l'opposé de soi-même. Cette possibilité qu'a Dieu de ne plus exister comme Dieu transcendant et Seigneur souverain nous est connue par l'Incarnation. Dieu est celui qui peut se nier pour autrui, parce qu'il est Amour. Aussi la continuation de la confession de foi théiste dans les églises, l'affirmation philosophique d'un Dieu éternel et immuable masquent le mouvement de l'Etre divin et trahissent l'originalité du christianisme. C'est seulement en Jésus et dans le devenir de Jésus que Dieu est

chrétiennement pensé, c'est-à-dire comme celui qui dépérit en faveur de l'homme.

Bref, confesser Jésus, sa place privilégiée, sa fonction irremplaçable, son activité rédemptrice, c'est croire à la disparition du Dieu de l'Ancien Testament. La donnée johannique selon laquelle Dieu est Amour affirme implicitement que Dieu s'est nié comme Dieu en devenant chair et qu'il n'existe plus d'autre nom de Dieu que celui de Jésus.

Ce serait cependant se méprendre que de voir en Jésus l'homme qui a vécu il y a mille ans. Jésus est l'humanité universelle. La présence de Jésus est discernable dans l'expérience courante. Jésus est autrui. Jésus est donc l'humanité pour autant qu'elle se donne concrètement dans chaque individu.

Ainsi le Dieu qui s'est lui-même donné à l'homme et dont Jésus de Nazareth fut le témoin a cessé d'exister comme un être autonome, fermé sur lui-même. L'homme nouveau-né en Jésus se trouve, par la mort de Dieu, libéré de tout pouvoir oppresseur, de toute réalité étrangère qui accablerait l'humanité. La mort de Dieu en Jésus rend possible la désaliénation de l'homme. Par l'Incarnation continuée, cette mutation incessante du Verbe en la chair, Jésus lui-même se nie comme Seigneur, il perd son visage ancien pour jaillir sans cesse à nouveau dans toute figure humaine.

Cette théologie de l'Incarnation est une réinterprétation intégrale du christianisme classique, catholique ou protestant. Elle dépasse l'opposition toujours réaffirmée par les églises entre le fini et l'infini, le temps et l'éternité, l'homme et Dieu, la créature et le créateur. Elle récuse le privilège accordé à la Bible comme parole révélante, elle prétend être une lecture de la présence dynamique de l'Esprit dans l'Incarnation actuelle de la parole. Elle nie l'image traditionnelle de Dieu, elle métamorphose la transcendance en immanence sans se priver du sens universaliste et messianique du christianisme.

Le projet de la théologie de la « mort de Dieu » est ici parfaitement réalisé : intégrer au christianisme un phénomène culturel, celui de l'absence de Dieu. Celle-ci n'est pas due à je ne sais quelle perversité des hommes, elle est la réfraction visible, sociale, d'un processus inauguré il y a deux mille ans, Dieu s'annihilant pour l'homme. Seul le chrétien sait lire ce processus, l'athée non chrétien ne perçoit que la matérialité des symptômes. Cette mort de Dieu se continuant dans l'histoire est l'acte rédempteur par excellence, elle est le gage d'une transformation de la chair par l'Esprit. Elle est donc un message d'espérance, une bonne nouvelle.

Van Buren est un homme plus positif : *The secular meaning of the Gospel based on an analysis of its language* est de style moins prophétique. Il s'agit essentiellement pour notre auteur de découvrir, après la faillite du langage métaphysique, une façon empirique de proclamer l'essence du christianisme. Le projet est donc moins grandiose et ambitieux que celui de Altizer. Il s'agit cependant de comprendre chrétiennement le même phénomène culturel : l'absence de Dieu.

Van Buren constate que Dieu est mort dans le langage. Ni celui des anciennes théologies, ni celui plus mythique de la Bible n'ont sens pour l'homme de l'âge technique. Les philosophies et les ontologies sont pour l'homme contemporain pur verbiage. Le langage n'a pas de prise sur ce qui n'entre pas dans le champ d'une expérience possible. Toute expérience se réalise à partir du monde et dans le monde. L'homme ne saurait parler de ce qui, par hypothèse, n'est pas immanent au monde. En conséquence, toute transcendance à valeur ontologique ou métaphysique est vide de sens, et le mot lié traditionnellement à ce genre de transcendance n'a plus cours. La situation ainsi créée est tragique pour les religions qui font de la relation à Dieu l'essentiel de leur visée, elle ne l'est pas pour le christianisme. On peut le proclamer sans avoir recours à un langage métaphysique. La transcendance, s'il faut encore employer ce mot, y est d'un

ordre inconnu à la métaphysique, elle est empiriquement donnée dans un homme, Jésus.

Van Buren discerne dans la liberté de Jésus la forme empirique de la transcendance. Il donne de cette liberté du Christ une description de haute qualité. Il montre comment Jésus par cette liberté se fait disponible à tous, est « homme pour les autres », et soulève par sa seule attitude à l'égard des conformismes ambiants, religieux, culturels, ou politiques, les questions radicales. Etre chrétien, c'est vivre de la liberté de Jésus devenue contagieuse dans l'événement pascal. Van Buren ne prétend pas cerner cet événement, il note seulement qu'avant Pâques, les disciples de Jésus n'étaient pas des hommes libres, qu'ensuite ils le devinrent.

Van Buren estime qu'il est inutile d'interpréter dans un langage sacral la liberté du Christ, elle est réalité mondaine ou profane et peut donc être décrite à partir de n'importe quelle expérience humaine de liberté. Tout ce qu'ont affirmé mythiquement ou ontologiquement les Eglises ne visait rien d'autre qu'à décrire l'exceptionnelle figure de Jésus. La réinterprétation de l'Evangile en langage séculier nous invite, par fidélité même à l'histoire, à voir en Jésus l'homme libre ou l'homme pour les autres. Le christianisme est sécularisé, mais cette sécularisation, loin de le trahir, en manifeste l'essence déjà présente à l'origine et qui fut trop longtemps cachée par la culture hellénistique. Que Dieu soit Jésus signifie que Dieu n'est rien d'autre que la liberté plénière et le don total de soi. Le langage sur Dieu, parce qu'il est un langage sur l'homme Jésus, est un langage profane.

Altizer et Van Buren ont donc réussi à intégrer le phénomène culturel de l'absence de Dieu à l'interprétation du christianisme. Ce phénomène, loin d'être aberrant comme on le pense trop souvent, est pour le chrétien une chance de comprendre enfin ce qui fut déjà proclamé obscurément par Jésus : l'identité pratique entre Dieu et l'homme. La mort culturelle de Dieu est la garantie de cette identité.

Cette interprétation du christianisme pose de graves questions. Je vais en mentionner brièvement quelques-unes.

III. VALEURS ET LIMITES DES THÉOLOGIES DE LA « MORT DE DIEU »

Je ramènerai à quatre points les remarques sur les théologies de la mort de Dieu : la prépondérance de la christologie, christologie et théisme, la critique latente des Eglises, le danger de conformisme.

Prépondérance de la christologie

Le bref aperçu donné plus haut de deux théologies de la « mort de Dieu » montre cette prépondérance. La théologie de la « mort de Dieu » mène à son extrême une tendance qui se révèle un peu partout en christianisme. Il est symptomatique qu'un des thèmes favoris des chrétiens contemporains soit l'identité entre la figure de Jésus et celle du prochain. On a exploité avec vigueur le texte de *Matthieu* ch. 25 sur le jugement dernier : « Ce que vous avez fait à l'un de ceux-ci, c'est à moi-même que vous l'avez fait ». Cette orientation est liée à une attention nouvelle portée à l'humanité de Jésus. Les affirmations dogmatiques à portée ontologique tendent à disparaître du champ de la conscience. Les manuels classiques de théologie portaient tellement attention à l'union hypostatique et à ses conséquences imaginées que la figure de l'homme s'évanouissait. Il n'était plus l'un d'entre nous. C'est désormais non pas malgré son humanité, mais dans son humanité, et avec tout ce que celle-ci comporte de limites, que Jésus est Révélateur. On parle de plus en plus de l'humanité de Dieu. Des titres comme ceux de Fils de l'homme reprennent un sens proche du sens originaire : Jésus est virtuellement toute l'humanité. Evoquer sa figure, c'est évoquer tout visage humain. Confesser Jésus, ce n'est pas fuir le monde, c'est au contraire rencontrer autrui. Ainsi tout un pan du christianisme actuel redécouvre la puissance de transformation des données christologiques du Nouveau Testament. Cette redécouverte s'accompagne presque partout de la mise entre parenthèses des affirmations dogmatiques qui paraissent ne pas conduire à une « action ». On en arrive facilement à opposer christologie et théisme. L'op-

position est généralement latente, les théologiens de la « mort de Dieu » la thématisent.

Théisme et Christologie

J. Natanson notait naguère qu'il est vain de vouloir sauver le théisme : « Le renouveau thomiste, écrivait-il, n'a jamais réussi autre chose qu'à toucher des cercles restreints et déjà convaincus par des raisons d'autorité ». La théologie basée sur l'expérience de la mort culturelle de Dieu refuse radicalement toute approche de Dieu par des voies ontologiques ou métaphysiques. Les tentatives faites par les philosophies pour affirmer Dieu sont ou bien sans signification, ou bien des trahisons du Dieu de la Bible. On en vient donc à une opposition radicale entre christianisme et théisme. Que Jésus soit le Fils de Dieu est une question métaphysique, et donc un luxe, ai-je lu récemment. Il n'est pas nécessaire de poser une telle affirmation pour sauvegarder l'essence de l'Evangile. Au contraire, il est nécessaire de l'écarter : la transcendance de Dieu écrase l'homme. Ce Dieu doit donc mourir si l'homme veut vivre. Ainsi le Dieu du théisme, visé par la raison ou affirmé par l'Ancien Testament comme Créateur, est un Dieu qui ne laisse aucun espace à l'homme : l'homme conquiert sa dignité en s'y opposant. Le Christ, loin de réconcilier avec ce Dieu souverain et jaloux, en établit l'inexistence, il nous libère de son oppression. Il faut réinterpréter les attributs métaphysiques de Dieu, éternité, immutabilité, etc., à partir d'une notion de transcendance diamétralement opposée, celle-ci se révèle dans le Christ faible, dans le Serviteur. Si Dieu n'est que le Dieu du théisme, le Dieu traditionnel de la philosophie, il est clair que le Christ proclame pratiquement sa disparition.

Cette opposition sans cesse reprise entre Jésus et Dieu donne beaucoup à penser. Elle mériterait un examen critique à partir des données du Nouveau Testament. Elle est donnée par beaucoup comme allant de soi. Or la dialectique instaurée par les théologiens de la mort de Dieu entre le Christ et Dieu présuppose toujours connu le Dieu auquel s'oppose Jésus. Le Dieu déjà connu, ce n'est pas le Dieu du

prophétisme biblique, c'est le Dieu identifié à la Loi, ou le Dieu des structures de notre imaginaire. Ce n'est point de ce Dieu dont Jésus se dit Révélateur. Jésus ne parle d'ailleurs jamais d'un Dieu en soi, d'un principe ; il dit Dieu par son attitude et celle-ci se donne comme filiale à l'égard d'un Père dans une communauté de vie dont le même Esprit est l'indice. Il est étonnant que les théologiens de la mort de Dieu ne fassent jamais la moindre allusion à cette particularité de l'attitude « religieuse » de Jésus. L'articulation néo testamentaire entre christianisme et théisme passe par les noms symboliques que Jésus confère à la transcendance. Dieu n'y paraît pas ce Seigneur impérial et jaloux, c'est là le Dieu des païens. Dieu s'y manifeste comme un être de communion. L'abandon de la doctrine trinitaire à la seule spéculation scolastique, l'inattention portée au symbolisme des noms révélateurs, l'oubli de leur valeur de régulation de l'attitude croyante conduisent les théologiens à opposer deux entités abstraites : un Dieu absolu et sans autre lien possible à l'homme que celui de l'impérialisme par le truchement de la Loi, un Christ contestateur de ce Dieu sans mise en lumière de son attitude filiale et de sa signification pour la condition humaine. Les théologiens de la mort de Dieu, par leur outrance même, convient à reprendre à nouveaux frais l'articulation entre l'humanité de Dieu en Jésus et les autres symboles qui évoquent la communion divine. Cette opposition latente dans le christianisme contemporain entre christologie et théisme, systématisée chez quelques-uns, prouve combien la plupart des dogmes sont devenus des affirmations théoriques sans aucune portée pratique. Un jour on se lasse de maintenir un musée de vérités insignifiantes, on repense alors sous un autre modèle, et un modèle qu'on imagine plus dynamique, l'essence du christianisme. Cette théorisation indue de la révélation et la révolte contre elle nous conduit à poser le problème des Eglises.

Critique latente des Eglises

Altizer et Van Buren sont extrêmement sévères pour les Eglises. Ils rejoignent dans leurs critiques les théologiens

plus modérés de la sécularisation. Ces derniers reprochent aux Eglises de n'avoir pas su adapter leur message à la mentalité scientifique, technique et urbaine. Ils déplorent l'incapacité dans laquelle elles se trouvent de proclamer l'espérance qui est la leur et aussi de laisser les hommes privés de la parole de Dieu. Tournées vers le passé, souvent attachées à l'ordre établi, elles omettent d'être exorcistes et prophètes dans le monde séculier. Les théologiens de la mort de Dieu sont plus radicaux. Il ne s'agit pas seulement d'inadaptation, mais de trahison. Les Eglises détournent l'Evangile de son vrai sens, elles ont préféré se faire les pourvoyeuses de la religion et ont bâti des systèmes de vérités qui arrachent les hommes à leur véritable tâche : transformer le monde et rendre possible la fraternité. Elles ont donné aux aberrations métaphysiques la plausibilité de l'instinct religieux et, ce faisant, elles ont évacué l'essentiel du christianisme : l'humanité de Jésus, comme unique signe de transcendance.

En réalité, la mort de Dieu est un indice du dépérissement des Eglises. Elles ont jusqu'à présent entretenu l'idée d'un monde parallèle à ce monde et basé sur le salut individuel, sur des données n'ayant aucun rapport avec la vie réelle des hommes. L'Evangile prétend au contraire qu'il n'existe de salut que dans et à partir de ce monde, qu'il n'est pas question d'une voie parallèle, et qu'en conséquence la fonction cultuelle des Eglises est une occupation vaine. Bref, derrière l'attaque de l'affirmation métaphysique de Dieu se cache une rancœur contre les Eglises, témoins visibles de l'Evangile. Dans le monde américain notamment, elles se sont avérées incapables, de l'avis de beaucoup, d'assumer la nouvelle civilisation née de la technique et de l'urbanisation, elles sont tournées vers le passé ou vers des occupations qui n'ont aucun rapport réel avec les problèmes qui se posent à l'ensemble des hommes. Le Dieu qu'elles prêchent est apparu aussi abstrait que leur propre attitude. Les théologiens de la mort de Dieu se font les avocats des défis du monde à l'intérieur de leurs Eglises, ils sont la mauvaise conscience de celles-ci, ils en sont en quelque sorte les prophètes. Malheureusement, ce prophétisme venant pres-

que uniquement de l'extérieur et non de l'Evangile lui-même risque d'engendrer un autre conformisme, non plus celui qui a cours à l'intérieur du ghetto ecclésiastique, mais celui qui vient du monde.

Danger de conformisme

C'est un étrange destin que celui de la théologie contemporaine. Elle se met à entériner et justifier chrétiennement la sécularisation occidentale au moment où des voix s'élèvent qui la mettent en cause. La sécularisation occidentale est le triomphe de la rationalité scientifique et technique. Elle ne laisse place à aucun autre mode d'approche du réel, elle dévalorise tout autre rapport au monde que celui qui triomphe dans le capitalisme : la productivité. Devant les aberrations du système régnant, des réactions s'amorcent ; elles sont différentes selon les pays, il semble cependant qu'elles communient toutes dans un même refus de régime rationnel scientifique imposé à l'homme. Non qu'on mette en doute la validité de la science sur son propre terrain, on conteste sa dictature et on redonne à l'imaginaire, au symbole, au bonheur, leur véritable dimension. Le monde cesse d'être transparent, pour redevenir source de poésie et de communion : Marcuse aux U.S.A., dans des livres aujourd'hui traduits en français (*Eros et Civilisation, L'homme unidimensionnel*), fustige la civilisation inhumaine du monde de la consommation et de la productivité. De nouveaux prophètes naissent, correspondant à la vague de fond que représente le mouvement hippy.

Les théologiens se font au contraire les chantres de la rationalité, ils évacuent le symbole, ils célèbrent la sécularisation, de façon d'ailleurs fort abstraite, puisqu'ils n'analysent pas les types de sécularisation capitaliste ou marxiste. La sécularisation devient le révélateur de l'essence du christianisme. Au lieu d'analyser profondément les raisons de l'athéisme, de critiquer les excès de la rationalité scientifique, de manifester l'humanité de la célébration et sa nécessité pour la communauté humaine et l'équilibre psychique, ils courent au plus pressé, sans voir qu'ils risquent dans cette

urgence même d'être en retard sur le mouvement des idées. L'homme n'est plus qu'un technicien, sans créativité réelle, sans lien autre au monde que la productivité, conséquence de la transformation technique. Ces théologiens ne sont ni prophètes, ni poètes, ce sont des pasteurs, mais des pasteurs qui tendent, par leur impatience même, par leur volonté de faire entendre le message, à le priver de sa force corrosive. Etre athée n'est plus un problème puisque tout le monde l'est. Mais précisément parce que tout le monde prend Dieu pour un mot vide, il serait plus courageux de poser à nouveaux frais cette question, non à partir de points de vue dogmatiques et autoritaires, mais à partir de la nécessité de vivre autrement que scientifiquement. Cet autre régime de l'esprit humain n'est pas moins humain que celui qui aujourd'hui nous impose sa dictature. Peut-être reviendrait-il aux théologiens de donner à l'homme le goût du bonheur, de la créativité, du repos ; de lui assurer qu'il n'est pas seulement un travailleur, qu'il est autre chose et que cette autre chose se célèbre dans le jeu de la prière et de la liturgie. Malheureusement, les Eglises sont elles-mêmes dévorées par la rationalité scientifique et technique. La limite de la théologie de la mort de Dieu, c'est de n'avoir pas pris au sérieux la question de l'athéisme, c'est d'avoir sans plus entériné une forme de civilisation qui pose d'immenses questions, c'est finalement d'avoir, sous prétexte d'éviter l'isolement, pris un point de vue conformiste. Ce jugement pourra paraître sévère à plus d'un. Je le crois justifié. Les questions que ces théologiens posent sont véritables, mais trop engoncés dans leurs problèmes de pastorale, ils n'ont pas suffisamment écouté le monde comme monde, avec tout ce qu'aujourd'hui il recèle de tragique et d'ennui.

Cette critique d'un certain conformisme conduit à s'interroger sur le rôle de la théologie. Elle semble avoir découvert sa fonction critique à l'égard de la hiérarchie et des Eglises. Elle cesse d'être la justification de tout décret autoritaire, quel qu'il soit. Mais sa découverte de la fonction critique demeure fragile. Jugeant l'Eglise à partir de l'Evangile elle devrait avoir également une fonction prophétique à l'en-

droit du monde. Pressée de rattraper le temps perdu, elle semble ne plus savoir qu'approuver naïvement ce qui vient de l'extérieur, plus naïve en cela même que la pensée athée. Dans cette course à la fausse adaptation, dans cette frénésie du monde, elle s'illusionne ; loin de marcher avec l'avant-garde, elle risque d'emboîter le pas à ceux qui sont déjà des morts. Pourquoi faut-il qu'elle doute de la puissance de contestation de l'Evangile ? Pourquoi faut-il qu'elle craigne d'être elle-même ? Si Dieu est mort, qu'elle ait le courage d'avouer son échec et devienne enfin philosophie. Tous y gagneront : les théologiens, les penseurs athées pris au sérieux, les pasteurs, les laïcs.

Christian DUQUOC, o. p.

Prière pour le temps de la mort de Dieu

Dieu, -- ce mot qui Te désigne
est en train de mourir et se vide de sens,
insignifiant et périssable
comme toute parole humaine.
Nous T'en prions :
qu'il soit à nouveau doué de puissance
comme un nom
nous apportant ta promesse,
comme une parole de vie
nous annonçant
que Tu seras pour nous
comme Tu es :
fidèle et caché,
proximité qui nous effleure,
notre Dieu maintenant et à jamais.

Huub Oosterhuis
Quelqu'un parmi nous,
Paris, Desclée et Cie, 1968, p. 57

SÉCULARISATION ET SENS DE DIEU

« La situation du roman est en quelque sorte inverse de celle de Dieu : sur la nature de celui-ci, tout le monde s'accorde à peu près, le désaccord commence à propos de son existence; par contre, nul ne conteste l'existence du roman, mais il n'y a pas deux personnes pour s'entendre sur sa nature »[1]. Il est rare que de nos jours on emprunte ses exemples à la théologie pour mieux se faire comprendre en matière profane ! En un temps où le langage religieux tend à disparaître complètement, il faut avoir recours à des allusions de ce genre pour discerner ce que nos contemporains pensent au sujet de Dieu. Ainsi, si nous croyons le chroniqueur littéraire qui vient d'être cité, les hommes imaginent se comprendre aujourd'hui lorsqu'ils prononcent le mot de Dieu. Des siècles d'histoire auraient enfin abouti à ce résultat désormais bien assuré : déistes, théistes, athées, croyants ou incroyants, nous serions maintenant unanimes sur la signification d'un mot qui fut jadis chargé de sens multiples. Quant à savoir si cette signification est une pure création de l'esprit humain ou si elle renvoie à quelque réalité, c'est là un problème sur lequel nous n'avons pas encore réussi à nous entendre.

Une question ne peut manquer de surgir lorsqu'on considère de telles affirmations : qu'importe après tout que nous croyions ou non en l'existence de Dieu, puisque nous le connaissons déjà, indépendamment de toute certitude touchant son existence ? Aucune surprise ne peut plus nous atteindre : si

1. J.-F. REVEL, « La filature du moi » dans *L'Express*, 29 janv.-4 fév. 1968, p. 71.

Dieu est, nous savons déjà à quelle définition il doit répondre ; s'il n'est pas, nous savons cependant ce qu'il aurait pu être au cas où son existence aurait été possible... Pourquoi donc se fatiguer à vouloir vérifier une hypothèse dont on sait à l'avance qu'elle n'apportera rien ? Il y a tant d'autres problèmes urgents à régler que nous serions impardonnables de perdre notre temps pour résoudre une question purement théorique, c'est-à-dire sans rapport avec notre existence pratique. A une telle façon de poser la question de Dieu, nous pouvons répondre ce que les communistes anglais disaient déjà au jeune Engels : « De votre phrase résulte précisément que l'existence ou la non-existence de Dieu peut être indifférente à l'homme. Comme nous avons à nous soucier de mille autres choses, nous vous laissons le bon Dieu derrière les nuages, où peut-être existe-t-il, peut-être n'existe-t-il pas »[2]. Il semble bien que ce soit la conclusion à laquelle de plus en plus d'hommes se rallient. On ne saurait leur donner tort, car c'est la seule qui soit en conformité avec un tel point de départ.

A l'intérieur de ce contexte, la théologie de la mort de Dieu a l'immense mérite de remettre au premier plan la question portant sur l'identité de Dieu, alors que nous la supposons toujours résolue. En vérité, il importe peu de croire ou de ne pas croire en l'existence de Dieu, la seule chose qui compte est de savoir qui est le Dieu dont les uns annoncent la mort et dont les autres proclament la vie. Il convient de nous interroger précisément sur ce qui semble faire l'objet d'un accord unanime. L'illusion qu'il faut dissiper pour l'avenir de la foi est cette certitude que nous disons tous la même chose quand nous parlons de Dieu.

C'est dans l'homme Jésus que le croyant puise la connaissance de celui qu'il nomme Dieu. C'est donc en lui qu'il découvre également la mort de tous les autres dieux. Mais la foi n'existe jamais qu'interprétée et transmise dans un certain contexte culturel. C'est pourquoi toute mutation humaine exige

2. F. ENGELS, *Lettres de Londres*, cité par H. DESROCHES, *Socialisme et sociologie religieuse*, Paris, Ed. Cujas, 1955, p. 230-231.

une redécouverte de la foi à partir et en fonction de la culture nouvelle qui s'instaure. Il n'y a pas de foi à l'état pur, il n'y a jamais que des hommes qui croient à un moment donné de leur histoire. La science et la technique sont les deux leviers principaux de la mutation qui nous affecte. C'est en essayant de discerner les répercussions qu'elles ont sur l'homme lui-même que nous chercherons en quoi elles modifient notre approche et notre connaissance de Dieu.

Qui est notre Dieu ? Sans doute, le chrétien d'aujourd'hui croit-il au même Dieu que ses frères de l'Eglise primitive ou du Moyen Age. Il n'en reste pas moins que certaines affirmations, pouvant être jadis au service d'une authentique manifestation du Dieu de la foi, entraînent aujourd'hui une occultation de son visage. Qui est donc ce Dieu dont la science et la technique nous annoncent tous les jours la mort et dont le visage, aujourd'hui devenu masque, ne peut que dissimuler le Dieu de notre foi ? Il importe de détacher du Dieu de la foi le Dieu d'une culture désormais dépassée, tout en gardant conscience que ce ne sera jamais qu'à l'intérieur des limites d'un autre contexte culturel qu'il pourra en être parlé. En un dernier temps, nous tenterons de discerner en quel lieu de notre vie, sur quel espace encore ouvert, la présence du Dieu de Jésus-Christ continue d'avoir pour nous un sens.

La connaissance scientifique

L'avènement de la pensée scientifique a été à l'origine de ruptures qui ont ébranlé les uns après les autres les liens qui unissaient l'homme à la nature, à la société et aux dieux. La découverte des lois qui régissent l'univers physique n'a pas eu pour seul effet la constitution d'un nouveau savoir, la science. En plus de ce qu'il disait en clair et qui concernait de toute évidence les choses, le langage scientifique énonçait aussi, de façon inattendue, quelque chose sur l'homme. Il n'ouvrait pas seulement un champ nouveau de connaissance, il rendait possible à l'homme une expérience nouvelle de sa propre existence. Le langage de la science faisait apparaître, sans la nom-

mer de front, une séparation nouvelle entre l'homme et le monde.

S'il nous est extrêmement difficile de comprendre l'expérience que l'homme pouvait faire de lui-même et du monde avant la naissance de l'esprit scientifique, il nous est possible de connaître ce qui, dans notre appréhension actuelle de l'existence, se trouve conditionné par les découvertes de la science, la mise en œuvre de sa méthode et les résultats de son application. L'homme n'existe jamais qu'à l'intérieur d'une situation historique déterminée. Celle-ci lui fournit l'horizon sur lequel son expérience prend place. Chaque homme à sa naissance est précédé par la société qui l'accueille. Les systèmes et les modèles sur lesquels repose cette société présideront à sa formation. Un espace se trouve donc déjà délimité pour chacun d'entre nous, antérieurement à l'émergence de notre personne. Il pénètre en nous du seul fait que nous naissons en lui. Nul ne vient au monde purement et simplement, mais il ne vient jamais que dans un certain monde. Ni en deçà, ni en avant de nous-mêmes, nous ne trouverions un pur chaos que nous ordonnerions chacun de façon originale pour créer notre propre personne. Mais toujours, il y a un monde déjà organisé. Cet univers culturel délimite l'espace à l'intérieur duquel notre existence s'enracine. Sans doute, chacun le reprend-il à sa manière pour en faire une œuvre unique, à la façon dont chaque musicien interprète différemment une même partition. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'aucun d'entre nous ne parvient à la parole sans être conditionné par une langue.

Il ne fait pas de doute que la science, si on la considère à la fois comme savoir déjà constitué et comme projet à parfaire, comme objet de connaissance et comme méthode de penser, constitue une détermination nouvelle de notre champ historique. En quoi l'appréhension que nous faisons des choses et de nous-mêmes est-elle conditionnée par cet événement ? La science représente pour nous la condition de possibilité d'une expérience originale de notre présence au monde : elle maintient, au cœur de notre temps, une séparation nouvelle entre l'homme et les choses.

Avec elle, en effet, naît le projet de construire un savoir abstrait capable de représenter et, pour ainsi dire, de doubler à son propre niveau l'univers des choses. Il s'agit de faire passer le sensible dans le domaine de l'abstraction et, par là même, de ne retenir des choses que ce qui est susceptible de généralisation. Dès l'instant où le regard porté sur les choses est orienté par la constitution d'un tel savoir, le caractère irréductible de l'existence concrète tend inévitablement à passer au second plan. Le cas individuel est vu comme exemplaire d'une loi générale que l'on connaît déjà ou qu'il s'agit de découvrir. La science opère ainsi à la façon d'un tamis qui ne laisse plus passer le matériau dans son intégralité, car elle ne cherche en lui que ce qui est susceptible de traduction universelle. Une médiation, qui est à la fois un savoir, un projet et une méthode, vient donc prendre place entre l'homme et les choses. La rencontre ne se fait plus que selon un protocole prévu. La science est déjà là pour en régler le jeu.

Sous l'effet de sa présence, une chose cesse d'être cette chose unique qu'elle est pour devenir semblable à toutes celles qui vérifient les mêmes lois qu'elle. La conscience de l'homme ne fait plus retour au concret que pour y puiser de quoi satisfaire son besoin d'abstraction. Elle ne s'y arrête pas à proprement parler, mais ne fait que passer par lui pour atteindre l'expression universelle qu'elle vise. C'est pourquoi le monde a perdu cette puissance de fascination qu'il détenait tant qu'il demeurait informulable. L'homme moderne ne reconnaît plus aux choses une face indicible sur laquelle le langage des lois et des chiffres serait incapable d'avoir prise. Tout peut ou pourra être réduit à ce niveau. C'est une conviction profonde que ce qui n'est pas expliqué aujourd'hui le sera demain, et le sera par la science. Point n'est besoin de faire appel à quelque « au-delà » du monde pour rendre compte des phénomènes qui se produisent en-dedans. Il faut les expliquer à partir des structures du monde lui-même et non pas en recourant à la présence indiscernable de puissances étrangères. La connaissance objective suffit à dissiper la terreur et le charme que les choses pouvaient exercer sur l'homme à cause de son ignorance. Il

n'y a plus de place pour le numineux lorsque le fonctionnement interne et autonome du monde devient principe d'explication. La science a, dans les faits, délogé les dieux des interstices par où ils interféraient avec le monde. Mais elle ne s'est pas contentée de les chasser dans les faits, elle les exclut par principe, ce qui est beaucoup plus radical. L'absence du divin au ras des choses n'est pas simplement liée aux découvertes concrètes de la science, mais elle est le postulat nécessaire de sa méthode : par principe et *a priori* il faut exclure l'hypothèse d'interventions étrangères si on veut découvrir les lois immanentes.

Pour atteindre un tel but, l'homme a besoin d'un certain recul par rapport aux événements et aux choses. C'est la condition de toute connaissance qui vise un statut d'universalité. Il ne faut pas, en effet, que les choses retiennent l'homme captif sous l'effet d'une proximité trop grande. Il est indispensable que l'homme soit suffisamment libre à leur égard — et donc les tienne à distance de lui — pour qu'il puisse les contenir à l'intérieur d'un même regard. La science n'existe que si l'homme consent à perdre les choses dans leur individualité et dans la variation infinie de leur surgissement afin de les retrouver, selon des ensembles plus ou moins vastes, à l'intérieur de mêmes définitions. A ce haut niveau d'abstraction, elles ne sont plus dotées que d'une existence anonyme qui permet de les substituer indifféremment les unes aux autres à l'intérieur de mêmes catégories[3].

La rupture de l'homme et du monde

Une distance originale a donc pris place entre l'homme et les choses. La science maintient cet événement au cœur de notre histoire. Nous vivons tous à l'intérieur d'un tel univers. Point n'est besoin d'être soi-même homme de science pour se trouver pris dans une telle situation : il suffit d'être né dans une société qui est ainsi faite. Par la médiation du savoir qu'il

3. Cf. J. PARAIN-VIAL, *La nature du fait dans les sciences humaines*, Paris, P. U. F., 1966, voir surtout ch. I.

possède et le projet qui l'anime, par le mode général de penser et de sentir qui est imprimé en lui, l'homme moderne a pris ses distances par rapport au monde. Le lieu de son existence est devenu un objet de savoir et d'emprise. Il ne vit plus dans l'univers mais en face de lui. Il l'interpelle à partir de son propre projet plus qu'il n'est interpellé par lui. En un mot, l'homme est devenu sujet face à un univers devenu objet.

Il importe de souligner la nouveauté du fait. Lévi-Strauss a montré à quel point la « pensée sauvage » s'était déroulée à un haut degré d'abstraction. On peut alors se demander si on est véritablement en droit de voir dans cette séparation de l'homme et des choses telle que l'implique la connaissance scientifique, un élément caractéristique de la modernité. S'il y avait déjà abstration, n'y avait-il pas déjà séparation ? Lévi-Strauss nous contraint d'abandonner l'idée simpliste du « sauvage » dont l'existence ne se situerait qu'au niveau du « naturel », dont la mentalité serait « pré-logique » et dont la vie ne serait qu'une « participation » au monde et au groupe antérieurement à toute différenciation. Mais, si l'on en croit le même auteur[4], la pensée sauvage n'a cependant jamais cessé de traiter du sensible en tant que tel, alors qu'elle l'articulait en systèmes abstraits. Elle visait à introduire un ordre dans l'univers, mais cette organisation spéculative du monde se faisait en termes sensibles. La science, par contre, opère cette organisation en termes abstraits : le concept s'est substitué au signe. La science repose donc sur l'apparition d'un second niveau d'abstraction. C'est en ce sens précis qu'il est possible de dire qu'elle correspond à une nouvelle séparation entre l'homme et les choses. De nos jours, l'homme ne se contente pas d'organiser l'univers, mais l'objet propre de son savoir est devenu réalité abstraite. La science, contrairement à la pensée sauvage, ne connaît plus qu'un seul langage, qui est d'ordre conceptuel. Elle a instauré ainsi un espace nouveau, doublement détaché du sensible. La pensée de Lévi-Strauss en est un bel exemple. Entre le structuralisme inconscient de la pensée

4. Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

sauvage et la prise de conscience de ce structuralisme par cet auteur, il y a, précisément, la naissance du savoir scientifique. Celui-ci fait son apparition lorsque tel système logique de classification est pris comme objet de savoir en lui-même et pour lui-même, hors de sa référence sensible.

On peut, sans aucun doute, remonter assez loin dans l'histoire pour discerner les origines possibles de la science. La rationalité grecque est considérée comme l'une des soures de l'esprit scientifique occidental. Certains y ajoutent l'influence du christianisme : la foi en un Dieu transcendant distinct de sa propre création a opéré un «désenchantement de la nature» qui a facilité la liberté de l'homme à l'égard du monde. Mais autre chose est l'existence inchoactive et parcellaire d'une attitude à l'intérieur d'une civilisation, autre chose est d'en faire la base sur laquelle elle se construit. L'essentiel est que de nos jours une telle attitude n'est plus un élément parmi d'autres, mais le fondement sur lequel repose notre modernité. Si Lévi-Strauss s'est plu à montrer que la pensée sauvage n'était pas moins logique que la nôtre, il n'a pas manqué de souligner la nouveauté de la science. Nous vivons, a-t-il dit, en « un siècle marqué par une explosion sans précédent de la connaissance objective », en un temps où « la science n'eût pu naître si elle n'avait pas transcendé les limites étroites de l'expérience sensible ».[5]

L'interprétation cartésienne

Dès lors qu'il devenait capable de maintenir le monde à distance de lui-même grâce au savoir rigoureux et abstrait qu'il pouvait en avoir, l'homme était conduit à mettre au jour sa propre différence : il se découvrit comme sujet devant un univers transformé en objet. Ce n'est pas sans raison si le premier philosophe qui exprima cette découverte de l'homme fut aussi l'un des premiers hommes de science : René Descartes. L'homme conçu comme sujet est placé au centre de sa réflexion

5. Discours prononcé au Collège de France le 11 janvier 1968. Extraits dans *Le Monde* du 12 janvier 1968.

philosophique avec, pour corrélat, le problème de la vérité de la science. Il ne s'agit pas ici de l'homme comme sujet d'action (découverte qui s'opérera lorsque la science aura donné naissance à la technique et à la transformation généralisée de la nature par l'homme, comme nous le verrons plus loin), mais de l'homme comme sujet de connaissance. En face d'un univers devenu objet de science, on comprend l'inquiétude de l'homme saisissant la transcendance étrange de son isolement. Ce sentiment pouvait effrayer. Qui allait combler le gouffre qui venait de se creuser ? Descartes chargea Dieu de colmater la brèche ouverte, d'assurer le passage entre l'homme et le monde. Dieu avait jadis suppléé à tant d'insuffisances, résolu tant de problèmes, qu'on pouvait bien encore se décharger sur lui de celui-ci ! A moins de reconnaître « qu'il a été créé par un vrai Dieu, principe de toute vérité et qui ne peut être trompeur »[6], l'homme ne saurait parvenir à la vérité de la connaissance scientifique, et ne saurait donc sortir de lui-même pour rejoindre les choses telles qu'elles sont. Ce n'est qu'en faisant le détour par Dieu que s'opère le passage du sujet à l'objet. Dieu rend ainsi possible une réconciliation, d'ordre tout noétique, entre l'homme et les choses. Grâce à lui, l'homme n'est plus condamné à rester enfermé en lui-même, dans l'étroite prison de son *cogito,* mais le monde lui est ouvert. L'opposition du sujet et de l'objet se trouve dépassée grâce à l'intervention d'un tiers étranger qu'on introduit dans le système. Le doute peut alors prendre fin. Pour Descartes, la science n'est elle-même qu'en incluant le théisme : « La certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu, en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose »[7].

On pourrait résumer la démarche de Descartes en disant que le monde n'acquiert son poids de vérité pour l'homme qu'après que celui-ci ait eu recours à Dieu. Dieu apparaît ainsi comme un préalable à la réalité de notre situation dans

---

6. R. DESCARTES, *Réponse aux sixièmes objections.*
7. R. DESCARTES, *Cinquième méditation.*

le monde. Descartes nous donne en quelque sorte une version renouvelée, plus raffinée serait-on tenté de dire, du Dieu « bouche-trou ». On a recours à Dieu antérieurement à la reconnaissance d'une autonomie interne, d'une consistance propre des rapports intra-mondains. Descartes ne fait que reprendre, à sa façon, une démarche qui tente de faire apparaître la réalité de Dieu à partir de l'irréalité du monde. Il ne remet pas en question la démarche elle-même, mais pense lui trouver un point d'insertion qui correspondrait à la situation nouvelle créée par la recherche de la vérité scientifique. Il est au contraire permis de se demander si la naissance d'un monde nouveau n'aurait pas dû entraîner un refus de ce genre de démarche, c'est-à-dire l'exclusion de tout recours à Dieu au niveau des rapports de l'homme au monde. N'est-ce pas parce que nous continuons encore de penser qu'il n'y a de Dieu que si nous empruntons des voies de ce genre, que nous sommes finalement entrés dans le temps de la mort de Dieu ? Car il était dans la logique même de cette situation nouvelle — l'évolution qui a suivi le prouve — de mettre au premier plan de notre expérience non pas l'irréalité, mais la réalité de notre condition. Nous savons que le monde et l'homme se tiennent en eux-mêmes selon une vérité qui leur est immanente. S'il y a quelques questions qui surgissent à ce niveau, c'est à ce même niveau qu'il faut leur trouver une réponse. Mais pourquoi Dieu n'apparaîtrait-il pas au terme d'une reconnaissance loyale de cette autonomie du monde et de l'homme dans le monde, au lieu de l'imaginer comme un préalable à la réalité de notre situation intra-mondaine ?

L'univers technique

De toute façon, ce n'est pas en faisant fi de la situation historique nouvelle que nous pourrions parler de Dieu.

Il nous faut désormais tenir compte du fait de la connaissance objective, de l'apparition de l'homme comme sujet et de la distance ainsi établie entre l'homme et le monde. Mais ce n'est pas au simple niveau de la connaissance scientifique,

auquel nous nous sommes principalement tenus jusqu'à présent, mais au plan de l'agir que s'est opérée une mutation analogue. La technique représente le mode d'action qui correspond à la naissance du savoir scientifique. Elle est, avec celui-ci, une structure fondamentale de notre existence. La technique incorpore en quelque sorte la médiation du savoir scientifique dans les relations pratiques que l'homme soutient avec son environnement. La modification du monde s'opère par des instruments dont la nature même résulte de l'avènement du savoir abstrait. La distance que celui-ci instaurait entre l'homme et les choses se trouve ainsi reprise au niveau de l'action pratique. Le travail de l'homme passe désormais par un monde intermédiaire, nettement détaché de ce qu'il est convenu d'appeler la nature. La science a permis ce passage entre l'outil, qui n'était qu'un « prolongement de la main » et la machine qui représente un univers nouveau. Nous avons là une mutation aussi profonde que celle qui s'est opérée par le passage du signe au concept. Et l'on sait que la machine elle-même, par les transformations constantes qui lui sont apportées, acquiert une sorte d'autonomie croissante, une capacité à s'auto-déterminer qui ne peut que renforcer son rôle d'intermédiaire. Ainsi se trouve constitué un monde d'objets particuliers par lequel doit passer le travail humain pour rejoindre la réalité qu'il veut transformer. Un monde mitoyen a pris place dans l'espace qui sépare l'homme et la nature. L'action humaine est réglée par des structures objectives que la technique impose au fabricateur. Dans l'accomplissement même de ses œuvres, l'homme ne soutient plus guère de relations pratiques immédiates si ce n'est avec l'univers des objets techniques. Là aussi nous pouvons dire que tout doit se passer selon un protocole prévu, de plus en plus élaboré. La technique est là pour régler le jeu.

Un des résultats les plus visibles de cette mutation réside dans la découverte que l'homme peut cesser d'être le jouet des forces aveugles qui l'ont retenu captif pendant des millénaires. Après avoir été dominé, il s'aperçoit qu'il peut être dominateur. Grâce au progrès scientifique et technique, il constate

qu'il a déjà vaincu pour une bonne part et qu'il peut vaincre encore beaucoup mieux dans l'avenir les calamités qui l'ont maintenu pendant des siècles dans un état presque incroyable d'aliénation. Famine, disette, épidémies ont pratiquement disparu au sein des nations marquées par ce développement, et si nous le voulions bien, un régime d'abondance pourrait de partout succéder à celui de la pénurie. Du seul fait qu'il exerce son pouvoir, et dans la mesure même où il l'exercera davantage, l'homme apprend à se maintenir à une certaine distance des choses et des événements de la nature : il cesse d'être investi par eux dès lors qu'il en devient le maître.

Du même coup, l'environnement de l'homme s'est trouvé profondément modifié. Il n'y a plus de « milieu naturel » mais seulement « artificiel ». Le monde à l'intérieur duquel nous vivons chaque jour porte l'empreinte de notre présence. La nature vierge est devenue curiosité touristique. Les parcs nationaux n'existent que par décision des hommes. Partout nous ne rencontrons que le résultat de notre emprise. Il n'y a plus d'espaces intouchables, de lieux interdits où le pouvoir de l'homme serait contraint de ne pas s'exercer. Le lieu de notre vie est devenu objet d'organisation. L'univers a cessé en quelque sorte d'être une réalité extérieure et étrangère à l'homme. Il est toujours, d'une façon ou d'une autre, déjà assimilé à notre propre existence.

On comprend alors la quasi impossibilité pour l'homme d'aujourd'hui de faire appel à un autre que lui-même, sous prétexte que le monde qui l'entoure ne serait pas son œuvre. Nous avons de moins en moins l'occasion de nous poser pareille question et, surtout, de la poser en ces termes. Comme l'écrit Alain Touraine : « L'homme se découvre vivre dans un milieu d'outils et de produits techniques qui n'ont d'autres valeurs culturelles que de renvoyer à celui qui les emploie et qui cherche à y trouver l'image de son pouvoir créateur ».[8] Le milieu dans lequel nous vivons nous conduit donc à faire

8. A. TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p. 419.

retour sur nous-mêmes. Si jadis la nature pouvait apparaître comme le signe des dieux et le théâtre de leurs actions, l'univers des objets techniques nous apparaît comme signe de l'homme. On voit mal, dans ces conditions, ce que l'existence d'un Dieu de la nature pourrait signifier concrètement pour nous. Et les voies que nous pourrions emprunter pour le découvrir ont cessé d'appartenir au cadre de notre vie quotidienne.

Enfin, nous savons tous que c'est dans la mesure où l'homme a eu recours à lui-même que ses conditions d'existence ont pu s'améliorer. C'est à lui que nous nous sentons redevables des progrès accomplis. De même, c'est lui que nous accusons chaque fois que quelque chose va mal dans l'univers qu'il a construit. « Dans un univers fait de main d'hommes, c'est à l'homme que l'on adresse ses reproches et c'est auprès de ses semblables que l'on cherche du secours »[9]. Comment pourrions-nous encore croire en un Dieu dont l'affirmation entraînerait la négation d'une telle expérience ou qui, plus simplement, n'en tiendrait aucun compte ?

D'une façon générale, l'émergence du pouvoir dominateur de l'homme menace toute conception de Dieu dont le point de départ reposerait sur l'existence d'une réalité étrangère à l'homme. La Nature incarnait de façon particulièrement sensible la présence continue d'une telle réalité. C'est pourquoi la croyance en un « Dieu de la Nature », au sens le plus restreint du terme, représente un exemple caractéristique de ce processus. Mais ce type d'expérience pouvait se répéter en de multiples domaines, par exemple au sujet de ces pulsions vitales, jugées bonnes ou mauvaises, qui semblent venir de plus loin que de nous mêmes, de la formation des rêves, de la naissance de la vie, du fléau de la mort, des contraintes et des inégalités d'un ordre social qui s'imposait aux individus de leur naissance à leur mort, etc. Tout ce qui échappait, par un biais ou par un autre, au contrôle de l'homme, pouvait être référé à une

9. Th. STEEMAN, « Aspects psychologiques et sociologiques de l'athéisme contemporain » dans *Concilium* n° 23, p. 55.

puissance supérieure fatalement assez arbitraire. Mais la découverte par l'homme de son propre pouvoir rend de moins en moins possible un recours à Dieu à partir de ce qui nous demeure extérieur et qui échappe à notre emprise. Car l'homme moderne a découvert en lui une capacité extraordinaire, qui ne cesse de l'étonner à mesure qu'il la déploie, de réduire un peu plus chaque jour le domaine de ces réalités étrangères. Le modèle sous-jacent à notre propre expérience n'est plus celui de la dépendance, mais de la capacité à dominer, il n'est plus celui d'une aliénation inévitable due à ce qui échappe à notre emprise, mais d'une appropriation toujours grandissante de ce qui s'imposait comme destin. Sans doute, l'homme moderne est-il écrasé par l'univers qu'il a construit. De nouvelles aliénations se sont substituées aux anciennes. Le temps de la délivrance n'est pas encore venu. Mais on aurait tort de croire que rien n'a changé dans le fond, que l'expérience humaine resterait finalement la même, en dépit des effets variés qui se produiraient en surface. Dans un cas, en effet, il s'agit d'aliénations qui résultent d'un univers construit par l'homme. Elles s'inscrivent donc sur une toile de fond qui est celle d'un mouvement généralisé d'appropriation du monde. La perspective d'une libération possible de l'homme par l'homme demeure toujours présente et c'est bien à elle qu'on fait retour. La situation est différente lorsqu'il s'agit d'aliénations qui se réalisent antéreurement à cette découverte, c'est-à-dire dans un univers non encore transformé. C'est pourquoi l'homme d'aujourd'hui n'aime guère prétexter de ses échecs pour avoir recours à un au-delà de lui-même, à la grande consternation de ceux qui sont à l'affût de ces défaillances pour lui parler de Dieu. Il est vrai qu'à défaut d'autre chose, ils pourront faire appel au « mystère de la souffrance » et au « problème de la mort », soulagés en quelque sorte de trouver ces deux failles colossales dont rien ne permet de penser que l'homme puisse venir à bout, pour faire pénétrer dans notre monde une parole que l'on dit être de Dieu.

De même, la croyance en un Dieu dont l'existence impliquerait celle d'un ordre naturel immuable, expression de sa

volonté éternelle, s'avère de plus en plus incompatible avec les bouleversements opérés par la science et la technique. Une telle conception de Dieu renvoie à la soumission de l'homme face à un ordre objectif de réalités, qu'elles soient d'ordre biologique, économique, social ou politique. Elle ne tient pas compte du pouvoir d'intervention de l'homme, de sa capacité d'instaurer un ordre nouveau et donc de modifier ce qui est « naturel ». N'est-ce pas, au nom d'une telle conception que l'Eglise s'est systématiquement opposée aux efforts de l'homme chaque fois que celui-ci a voulu faire usage de son pouvoir : l'histoire des découvertes scientifiques, de la politique, des luttes sociales, de la psychologie, de la médecine, etc. est jalonnée d'interventions réactionnaires de l'autorité ecclésiastique. Une telle conception de Dieu, qui ne renvoie pas plus à notre créativité qu'à notre libération, apparaît en contradiction avec l'expérience que l'homme moderne fait de lui-même. Un dieu qui ne manifeste sa volonté que par l'intermédiaire de ce qui nous demeure étranger, qui ne s'exprime qu'au travers de ce qui nous limite, est devenu un dieu insupportable dont il est bon que nous continuions de nous libérer.

L'interprétation marxienne

Descartes nous est apparu comme un interprète de la situation nouvelle créée par l'apparition de la science. De même, nous pouvons considérer Marx comme un des premiers interprètes des bouleversements entraînés par la transformation généralisée de la nature. Le monde n'est plus perçu par lui comme objet de pensée mais de transformation et, corrélativement, l'homme devient sujet d'action et non plus seulement de connaissance. Mais le sujet qui apparaît ainsi n'est plus la conscience individuelle d'un *cogito* refermé sur lui-même, mais l'être social de la conscience, tel qu'il est constitué par des rapports de production qui sont eux-mêmes fonction d'un état donné des forces productives. L'homme émerge ainsi à partir de sa relation pratique avec le monde. On peut donc dire qu'une certaine distance fait son apparition entre l'homme et son univers, mais c'est pour engendrer, en un premier temps,

une situation généralisée d'aliénation dont l'expression évidente est la séparation de l'homme d'avec son semblable.

Mais Marx entrevoit la possibilité d'un renversement radical parce qu'il intègre en même temps l'histoire humaine dans la nature. En effet, l'histoire du monde « n'est rien d'autre que l'engendrement de l'homme par le travail humain »[10] et « le travail est le fondement de tout le monde sensible tel qu'il existe actuellement ».[11] L'histoire est naturelle et la nature est historique. Dans cette perspective, l'aliénation n'est qu'un moment, inévitable et nécessaire, qui doit aboutir à la pleine réconciliation qui se réalisera lorsque l'humanisation de la nature correspondra à la naturalisation de l'homme. La distance qui s'est établie entre l'homme et le monde ne sera plus, comme au départ, source d'aliénation mais de libération. L'homme cessera d'être dépossédé du monde et de lui-même. Il n'y aura plus « domination des conditions sur les individus » mais « domination des individus sur les conditions »[12]. Mais c'est la praxis seule qui entraînera la suppression du caractère aliénant de cette émergence de l'homme.

Nous avons vu que Descartes s'est posé le problème de la réconciliation entre l'homme et le monde au niveau de la connaissance. Cela correspondait au phénomène de l'apparition de la science. Marx se pose aussi le même problème, mais à un tout autre niveau, celui qui correspond à la transformation généralisée de la nature par l'homme. Alors que l'un résolvait son problème en recourant à Dieu, le second ne fait plus appel qu'à l'action de l'homme sur la nature et sur l'histoire. Lorsque l'univers est originellement perçu comme extérieur à l'homme, il faut bien avoir recours à un autre, distinct de la nature et de l'homme, pour trouver une voie de passage. Mais lorsque, avec Marx, l'univers n'apparaît plus que fondé sur le travail humain,

---

10. K. MARX, *Manuscrits de 1844*, trad. Bottigelli, Paris, Ed. Sociales, 1962, p. 99.

11. K. MARX, *L'idéologie allemande*, trad. Molitor, Paris, Ed Costes, 1937, T. 6, p. 163.

12. ID., T. 9, p. 97.

la clef de la réconciliation ne peut être cherchée que dans l'activité historique de l'homme lui-même. C'est la praxis seule qui réconcilie. Vouloir trouver ailleurs une solution ne serait qu'illusion. Ainsi, le Dieu affirmé par Descartes assure la possibilité d'une possession noétique de la nature par l'homme ; celui que nie Marx est le garant d'une dépossession pratique.

Si la façon dont Descartes et Marx abordent le problème de Dieu mérite une attention toute particulière, c'est parce qu'ils ont l'un et l'autre élaboré une philosophie liée à la situation nouvelle créée par la naissance du savoir scientifique et de l'action technique. En dépit des apparences, il ne semble pourtant pas qu'il y ait tellement de différences entre le théisme cartésien et l'athéisme marxiste. Sans doute s'opposent-ils l'un à l'autre comme le positif au négatif, mais c'est en se situant aux deux extrémités d'une même ligne, celle qui relie l'homme au monde. C'est en raison des problèmes qui surgissent à ce niveau que l'homme serait, selon eux, conduit à l'affirmation ou à la négation de Dieu. Le Dieu reconnu par Descartes permet de résoudre le problème de la vérité de la science, celui nié par Marx empêche d'apporter une solution au problème de l'aliénation dont les fondements sont d'ordre économique. Dieu ne cesse pas d'être conçu comme la solution, vraie ou fausse, à une situation de rupture entre l'homme et le monde. Enfin, il est significatif que Dieu apparaisse dans l'un et l'autre système à la faveur d'une situation intramondaine illusoire : le doute chez Descartes et l'aliénation chez Marx. Dans ces conditions, il n'y a d'ailleurs pas à s'étonner que le Dieu de Descartes ne soulève plus guère d'intérêt une fois qu'il a supprimé le doute, tout comme celui dont parle Marx est appelé à disparaître avec la croissance de l'homme.

On peut se demander si nous ne sommes pas entrés dans le temps de la mort de Dieu parce que nous restons prisonniers de telles façons de penser. Il est frappant de constater à quel point Descartes et Marx mettent en œuvre une conception nouvelle de l'homme et du monde, tout en continuant de se

référer à une conception de Dieu qui ne fait en elle-même l'objet d'aucun renouvellement. La vétusté de leur « théologie » contraste étrangement avec la nouveauté de leur philosophie. Tout se passe comme si l'un et l'autre avaient confronté une certaine idée de Dieu élaborée ou vécue dans le passé, avec une conception nouvelle de l'homme, mais ils n'ont pas pensé qu'un visage autre de Dieu pourrait apparaître à partir de cette situation nouvelle. Dieu est en quelque sorte déjà supposé connu, en suite de quoi on affirme ou on nie son existence selon la conception du monde que l'on a. Mais on ne se demande pas si la situation nouvelle dans laquelle nous sommes ne pourrait pas nous conduire à la découverte d'un Dieu différent de celui auquel on pensait. L'imagination théologique a tourné court au moment où il eût fallu plus que jamais qu'elle connût un nouveau souffle. Nous ne sommes malheureusement pas sortis d'une telle situation : le Dieu que nous affirmons ou que nous nions demeure toujours, d'une façon ou d'une autre, à l'image de celui de Descartes ou de celui de Marx. Mais, plus gravement, nous continuons de penser qu'une reconnaissance ou un refus authentiques de Dieu peuvent être posés à partir de questions surgissant de la situation de l'homme dans son rapport au monde. Les voies suivies peuvent être plus ou moins explicites et d'ordre divers, théorique ou pratique, philosophique ou scientifique, psychologique ou social. Mais elles impliquent toutes que l'on va chercher dans un au-delà la solution à des problèmes qui doivent trouver leur réponse au niveau même du monde. Dans cette perspective également, le problème de Dieu surgit toujours avant une reconnaissance authentique de l'autonomie du monde, et donc au nom d'une irréalité de notre existence. Mais pourquoi la vérité de notre situation ne serait-elle pas un préalable à la connaissance du vrai Dieu au lieu d'en être toujours la conséquence ? Le seul Dieu qui puisse encore être vivant ne sera-t-il pas celui qui est au-delà du théisme cartésien et de l'athéisme marxiste, celui qui n'est absolument pas concerné par les affirmations ou les négations que les hommes croient faire à son sujet lorsqu'ils partent de

leur impuissance à le nommer, ou lorsqu'ils croient l'atteindre au travers de fonctions qu'il serait censé assumer ici-bas ?

Le sens immédiat et non-religieux de la vie

Deux conséquences découlent des phénomènes décrits dans les pages précédentes. Tout d'abord, la naissance de l'esprit scientifique et d'une manière objective de penser a conduit peu à peu à percevoir le « sacré » comme une projection de l'homme. Ce fut principalement l'œuvre de ceux que Paul Ricœur appelle « les maîtres du soupçon »[13]. Grâce au savoir et au pouvoir qui est le sien, l'homme a désormais suffisamment de recul vis-à-vis de l'ensemble des réalités pour pouvoir les réduire à leur être objectif et les démêler de ce qui n'était pas elles. Cette distance s'est instaurée entre l'homme et toutes les réalités, physiques, sociales, politiques, psychologiques, etc. qui constituent son univers et au sujet desquelles il découvre des mécanismes internes et des moyens de contrôle. Ce recul lui permet de découvrir que le sacré qu'il saisit dans le monde est projection de lui-même. Le contexte religieux de sa vie disparaît : l'homme ne rencontre plus le sacré à l'occasion des rapports qu'il soutient avec son environnement.

En second lieu, l'émergence du sujet humain qui se trouve liée à ce phénomène généralisé de distanciation rend désormais possible à l'homme de conférer un sens réel à sa vie sans avoir nécessairement recours à quelque réalité extérieure au monde ou à lui-même. Non seulement le recours à Dieu n'apparaît plus requis pour justifier, organiser ou expliquer le monde, mais l'homme devient lui-même producteur de sens. C'est là un fait si nouveau que les hommes religieux ne l'ont tout d'abord pas cru. Comment la vie peut-elle ne pas être absurde s'il n'y a pas de Dieu ? Longtemps, peut-on dire, les chrétiens eux-mêmes ont désespéré de ne pas voir les athées désespérer. Pourtant, il faut se rendre à l'évidence. Sans doute, l'athéisme s'est fait moins triomphaliste depuis peu, comme l'Eglise du

13. Cf. F.-M. Genuyt, « Peut-on parler de Dieu ? » dans *L. et V.* n° 88 (mai-juil. 1968), p. 46-48.

reste. Il est devenu plus réaliste en se faisant plus humble. Le dilemme entre l'absolu et l'absurde semble dépassé. Pourquoi vouloir à tout prix que le choix se situe entre tout ou rien ? S'il n'y a pas de sens absolu, du moins reste-t-il la possibilité de trouver « du sens ». La vie humaine a sa valeur, un projet terrestre peut l'orienter ou même, à défaut de projet, un certain bonheur peut être trouvé qui n'a rien de méprisable du fait qu'il n'est pas absolu. Une telle conception semble même beaucoup plus conforme à la réalité de l'homme que celle qui le déclare sans nuance fait pour l'absolu. La désaffection à l'égard des dieux, et l'exercice par l'homme de son pouvoir et de sa responsabilité peuvent s'achever dans la production d'un sens qui est immanent à sa propre existence.

Dieu le Sens ultime

Le respect d'une telle expérience ne permet plus de parler de Dieu comme du sens unique de la vie des hommes. Dans une civilisation de type sacral ou dans un régime de chrétienté, le sens humain des réalités était en quelque sorte investi par la présence du sacré de telle sorte qu'il n'émergeait pas dans son autonomie interne. La cité terrestre, par exemple, trouvait sa raison d'être dans son orientation à la cité eschatologique et c'était dans cet au-delà du monde qui se fondaient le pouvoir du prince, la soumission des sujets, la force des lois et les structures de la société. De nos jours, nous savons que l'organisation de la cité terrestre trouve son sens à l'intérieur même de notre histoire : elle est l'œuvre de l'homme et elle est faite pour lui. Elle possède d'abord un sens immanent, celui-là même que nous lui donnons, et c'est lui qui justifie notre action et confère à notre vie son goût de vérité. Avoir recours à l'au-delà ne pourrait compenser les échecs à ce niveau. Bien loin de dériver la vérité présente de notre existence d'un monde qui nous serait extérieur, ne serait-ce pas plutôt à partir de la vérité immanente à notre vie que nous pourrions être acheminés vers la découverte d'une vérité ultime ? Dans cette perspective, la question n'est plus alors de savoir si ce monde a un sens ou s'il n'en a pas. Nous savons d'avance qu'il n'a que

celui que nous produisons nous-mêmes et que, s'il y a quelque carence à ce niveau, c'est à nous de la combler. Mais une question demeure ouverte : le sens que nous donnons au monde a-t-il lui-même un sens ultime ou bien n'en a-t-il pas ? Dieu pourrait alors être désigné comme le sens d'un sens, comme le sens ultime et transcendant d'un sens immédiat et immanent.

L'homme ne rencontrerait pas un tel Dieu au niveau des rapports qu'il soutient avec le monde, car il ne saurait alors être question que d'un *deus ex machina.* Mais il pourrait le découvrir au terme de cet horizon qui s'ouvre devant lui dès l'instant où il y a constitution d'un sens. Un tel Dieu n'entrerait en concurrence avec aucune des réalités d'ici-bas, il n'impliquerait aucune démission de l'homme, il ne renierait rien de son autonomie, il ne serait plus rejoint à partir de l'irréalité de notre vie. Il cesserait même d'apparaître utile ou nécessaire. Il ne serait que l'offre d'un supplément de sens. Sans lui, la vie humaine garderait sa valeur propre, mais elle pourrait aussi connaître en lui un achèvement d'autant plus réel qu'il serait gratuit. Dieu ne serait pas pour autant étranger à notre vie puisqu'il en serait la « dimension ultime ». Bien plus, la réalité d'un sens immanent deviendrait alors une condition de la rencontre de Dieu. Loin d'avoir à renier la vérité humaine de sa vie, l'homme devrait au contraire y consentir jusqu'au bout sous peine de manquer le visage de Dieu.

Dans un monde qui n'avait pas encore acquis son autonomie, Dieu pouvait être considéré simultanément comme le sens ultime et le sens immédiat. Cela ne semble plus possible de nos jours. Il ne s'ensuit pas que la situation dans laquelle nous sommes rende impossible ou seulement plus difficile l'éclosion d'une foi authentique. Pour certains, la sécularisation serait en elle-même incompatible avec les exigences de la foi chrétienne puisqu'elle opère une véritable disparition de Dieu au niveau du monde ou, du moins, parce qu'elle supprime le sol religieux qui a traditionnellement servi de support à la foi. En réalité, loin d'être un phénomène dont la nature même

s'opposerait à toute rencontre de Dieu, la sécularisation peut être comprise comme l'apparition historique d'un dédoublement de sens. Elle n'exprime finalement rien d'autre qu'une vérité fort traditionnelle en théologie, mais dont il n'était pas possible jusqu'alors de saisir toutes les implications concrètes parce que le développement historique de l'humanité ne les avait pas encore fait apparaître. Elle signifie la non-immédiateté de la présence de Dieu pour l'homme. Au niveau de leur expérience intra-mondaine, croyants et incroyants peuvent se rencontrer dans une même constatation, celle de l'absence de Dieu parmi les réalités de ce monde. Mais cette absence est pour le croyant l'expression négative d'une authentique transcendance.

Solidarité humaine et connaissance de Dieu

Le problème essentiel auquel nous sommes confrontés est alors de discerner quel est le sens immanent qui sert de point de départ à la rencontre de Dieu. Il est exclu qu'un tel sens puisse nous maintenir dans un espace clos à l'intérieur duquel il s'épuiserait totalement lui-même. Au contraire, plus il est intensément vécu par l'homme dans la réalité terrestre de sa vie, plus il doit manifester l'inconditionalité qui le fonde. Un sens immanent ne peut nous acheminer vers un sens ultime que s'il nous met dans un état d'ouverture et de disponibilité.

L'expérience humaine qui répond à ces exigences et qui sert de point de départ à la foi chrétienne est celle de l'existence-pour-autrui. Pour chasser les faux dieux qui encombrent notre esprit et rendent esclaves nos cœurs, il nous faut sans cesse réinventer Dieu à partir de l'expérience humaine de la solidarité. Dieu est cette Présence ultime qui se donne au cœur de toute présence authentique à autrui. Il est cet appel à l'inconditionalité qui est inscrit en tout amour humain. Le Dieu auquel nous croyons ne peut être connu indépendamment d'une orientation de notre existence vers le service effectif des hommes. C'est pourquoi, avant de le désigner comme le Transcendant ou le Tout-Autre, il importe qu'il soit d'abord reconnu

comme le sens ultime d'une certaine façon d'être homme avec les hommes.

Tout amour humain trouve d'abord en l'autre sa propre justification. Point n'est besoin de faire préalablement le détour par Dieu pour trouver une raison d'aimer ses frères et de participer à leur libération. Il y a là, véritablement, constitution d'un sens immanent à notre propre vie terrestre, qui trouve à l'intérieur de notre monde sa raison d'être et son autonomie. Mais l'amour humain est aussi ouverture à un supplément de sens. Il achemine, en vertu de son propre dynamisme, vers une exigence de dépassement illimité. Il réclame l'inconditionalité pour être pleinement lui-même. Dans la mesure où notre amour se fait inconditionnel, il dépasse en quelque sorte l'horizon fini de notre vie historique. Il manifeste par là son enracinement dans un fondement qui ne peut être contenu à l'intérieur des limites de l'existence terrestre. Ce n'est qu'au terme de notre consentement inconditionnel à l'amour d'autrui que le visage de Dieu peut se manifester.

Nous n'avons pas de langage absolu grâce auquel nous pourrions nommer Dieu à partir de lui-même. Dans la perspective même de la Révélation, Dieu ne se nomme qu'à partir de notre monde humain. L'essentiel est donc de savoir quelle est la réalité de ce monde à partir de laquelle nous procédons à la nomination de Dieu. Suivant le point de départ qui aura été choisi, on rencontrera le vrai Dieu ou une idole faite par l'homme. Pour nous chrétiens, il est urgent que nous fassions retour à cette origine si nous voulons que cesse la confusion présente sur l'identité de Dieu. C'est à partir d'une certaine façon d'être homme que nous nommons Dieu, celle-là même que Jésus-Christ a faite sienne en vivant comme « l'homme pour les autres », suivant l'expression de D. Bonhoeffer.

Dès que nous prétendons rejoindre le Dieu de notre foi indépendamment de cette façon d'être homme envers les hommes, nous sommes voués aux illusions et aux hypocrisies de la conscience religieuse. « Dieu, personne ne l'a jamais vu » (*1 Jean,* 4, 12). Il importe donc de nous rappeler sans cesse quel

est le terrain humain et visible en dehors duquel il n'y a pas de connaissance authentique de Dieu. C'est pourquoi saint Jean ajoute : « Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous ». Le sol originaire de notre foi, le lieu où s'élabore pour nous notre image de Dieu est donc l'existence d'une communauté d'amour entre personnes humaines. La constitution des hommes en peuple, c'est-à-dire leur passage de la désunion à l'unité ou de la co-existence à la « pro-existence »[14] est le signe premier grâce auquel nous reconnaissons la présence de Dieu. La réalité humaine de notre communion devient en quelque sorte la visibilité même de Dieu au sein de notre histoire.

Si nous déchiffrons de cette façon la vérité même de notre vie, c'est en référence à Jésus-Christ, lui qui révèle Dieu parce qu'il a aimé « jusqu'à la fin ». Mais il ne faut pas oublier que Jésus cristallise dans sa personne une révélation historique qui s'est monnayée dans un peuple à travers l'expérience de libérations temporelles. « Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude » (*Ex.*, 20, 2). Le Dieu de l'Alliance est méconnu dès lors qu'on estimerait le rencontrer dans un espace transcendant étranger aux événements historiques qui opèrent la délivrance de l'homme. La réconciliation entre ces deux démarches, celle qui part d'un homme appartenant à une histoire passée et celle qui part de l'actualité de notre propre histoire, se trouve dans la résurrection même du Christ. Il n'est pas possible d'aller à Dieu en dehors de Jésus-Christ, mais à la condition de ne pas réduire le Christ à son existence terrestre d'il y a deux mille ans. Croire n'est pas faire retour au passé. Aller à Dieu par Jésus-Christ, cela signifie que nous devons consentir aux expressions historiques actuelles de sa résurrection si nous voulons consentir à Dieu. Parce qu'il n'y a pas aujourd'hui d'autre Christ que celui qui est ressuscité, le point de départ de notre foi est donc à rechercher sans crainte dans notre histoire

14. Cf. J. C. HOEKENDIJK, *The Church inside out*, Philadelphia, Westminster Press, 1966, p. 72.

présente alors que nous sommes sans cesse tentés de ne le trouver que dans des événements passés.

Il faudrait méditer longuement les deux passages de la Constitution *Gaudium et Spes* (n° 26, 4 et 38) où notre histoire présente, pour autant qu'elle est l'histoire de la libération collective des hommes, est comprise comme une actualisation de la résurrection du Christ et une manifestation de son Esprit. Il n'y a pas, d'une part, une « ouverture de l'homme au sacré » et d'autre part, une histoire des relations que les hommes entretiennent les uns envers les autres dans leur existence profane. Mais suivant le sens immanent que l'on donne à sa vie terrestre, on accueille ou on refuse le sens ultime qui la sous-tend. Le visage que nous reconnaissons à Dieu est intrinsèquement lié à notre attitude vis-à-vis des hommes.

Il ne s'agit pas pour autant de réduire la foi en Dieu à une simple façon d'être homme. Mais il faut avant tout discerner la voie à partir de laquelle nous pouvons le connaître tel qu'il s'est manifesté. Trop souvent, nous supposons admise une « certaine idée de Dieu » qui n'a pas son origine dans l'expérience de l'existence solidaire. Nous en venons à considérer le Christ comme une illustration d'un Dieu déjà connu, de ce Dieu sur lequel « tout le monde s'accorde à peu près », alors qu'il est révélateur de celui que nous ne connaissions pas. C'est ainsi que nous déclarons « croire en Jésus-Christ parce qu'il est le Fils de Dieu ». Mais alors de quel Dieu en faisons-nous le Fils ? Sachons oublier ce Dieu au nom duquel nous prétendons identifier le Christ afin de découvrir cet autre Dieu qui se révèle en lui. Il nous faut cesser de croire en Jésus-Christ à cause de Dieu pour croire en Dieu à cause de Jésus-Christ.

Alain DURAND, o. p.

UN DIEU POUR LES HOMMES NON RELIGIEUX

d'après quelques textes de Dietrich Bonhoeffer

Le 5 avril 1943, Dietrich Bonhoeffer, pasteur de l'Eglise « confessante »[1], résistant allemand contre le nazisme dans les réseaux de l'amiral Canaris, était arrêté et conduit à la prison de Tegel. Deux ans plus tard, il mourait pendu à Flossenbürg. Durant sa captivité, il traçait les plans d'une rénovation de la théologie chrétienne ; le principe en était de donner « une interprétation non-religieuse des concepts bibliques ». Ce projet était comme une aventure sans limites, qui n'allait pas sans effrayer son propre auteur. Jusqu'alors, il était apparu, notamment pour les futurs pasteurs de l'« Eglise confessante » réunis dans la communauté de Finckenwalde, comme un maître spirituel à l'ardente piété. S'il était capable de commencer sa

1. L'« Eglise confessante » fut formée en 1934 (synodes de Barmen et de Dahlem) par des protestants allemands en réaction contre leurs Eglises officielles compromises avec l'hitlérisme (elles avaient accepté d'exclure du pastorat les chrétiens d'origine israélite, n'osaient pas dénoncer les premiers crimes nazis, etc.). K. Barth fut un des inspirateurs de cette Eglise courageuse et résistante, qui allait compter de nombreux martyrs. Bonhoeffer, connu dès 1933 pour ses sermons témérairement anti-nazis, fut un des piliers de l'Eglise confessante : dès 1935, il dirigeait à Finkenwalde un séminaire clandestin de pasteurs. Il n'avait pas alors trente ans. De la résistance religieuse il devait passer, non sans s'en faire un cas de conscience, à la résistance politique.

méditation par un texte de Nietzsche, il l'achevait sur un cantique piétiste de Paul Gerhardt. Son œuvre publiée ou manuscrite faisait de lui surtout un théologien de l'Eglise, soucieux de réclamer pour elle l'espace qui lui est nécessaire pour afficher, face au monde, sa propre originalité et poser sa contestation. Et voilà que dans le recueillement de la prison, cet ecclésiastique se sentait appelé à prononcer des paroles apparemment contradictoires à son être et à son activité passés : il disait que l'existence chrétienne trouve son sérieux dans le monde, dans l'engagement profane, non dans la culture d'une intériorité pieuse ou le dévouement à la seule communauté des fidèles. Le Seigneur n'était-il pas le « Seigneur des hommes », non celui des « hommes religieux » ?

Tous les interprètes de *Résistance et Soumission,* ce recueil des dernières lettres, pensées et poèmes de Bonhoeffer en sa prison de Tegel[2], sont d'accord sur l'intention de l'auteur, telle que nous venons de l'indiquer : manifester le Dieu des chrétiens comme Dieu qui respecte le caractère profane de l'existence et la volonté de l'homme d'être « adulte », c'est-à-dire faisant son propre destin. Cette « sécularisation » de la vie de l'homme devant Dieu ne peut manquer d'avoir des répercussions sur la représentation que l'auteur se fait de Dieu luimême. Aussi en vient-on à se demander comment est ce Dieu, « Seigneur des hommes non-religieux », selon Bonhoeffer. Et ici cesse l'accord entre les interprètes. Il faut bien avouer que les textes de *Résistance et Soumission* sont concis et peu clairs sur la question, et que le lecteur peut facilement projeter sur sa lecture sa propre logique et sa propre réponse. Pour plus d'un, il va de soi que ce Dieu qui préside à notre sécularisation ne saurait être qu'un Dieu qui tend à disparaître purement et simplement. Aussi Il se diluerait pour ainsi dire dans l'humanité. Le Jésus de Bonhoeffer, du moins à en croire pas mal de

2. Ce recueil d'œuvres posthumes et dispersées fut publié par les soins de E. Bethge sous le titre : *Widerstand und Ergebung,* 1ère ed., Munich, Kaiser Verlag, 1951 ; trad. franç., *Résistance et Soumission, Lettres de captivité,* Genève, Labor et Fides, 1963. Nous nous référerons à cette traduction en la désignant par le sigle *R. et S.*

ses disciples posthumes, annoncerait « la mort du Père », l'avènement d'un univers entièrement fraternel et réduit à sa seule dimension horizontale. Ainsi des chrétiens marxistes allemands ou des théologiens américains de la « mort de Dieu » voient dans le captif de Tegel leur propre devancier : il aurait osé vivre un christianisme « pour ce monde », sachant se passer d'un « au-delà du monde ». Des gestes ou des phrases isolés de notre auteur sont rappelés pour soutenir ces thèses provocantes, par exemple cette citation de *Résistance et Soumission :* « Ce n'est que lorsque on connaît l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu, qu'on a le droit de prononcer celui de Jésus-Christ »,[3] ou encore l'attitude du prisonnier refusant de consoler un compagnon par des paroles pieuses.

Bien qu'il ne soit pas sans signification pour la pensée de Bonhoeffer qu'on ait pu l'interpréter comme l'expression d'un pur immanentisme chrétien, disons sans ambage qu'une telle interprétation est de pure fantaisie. Elle supposerait entre autre que notre auteur ait en prison renié son œuvre d'avant la captivité ; or il s'est clairement affirmé en continuité avec lui-même[4], et, s'il a légèrement ironisé sur la piété trop ecclésiastique de son *Imitation*[5], il dit ne point regretter de l'avoir écrite. De plus, au moment même où il parle de son interprétation « non-religieuse des concepts bibliques », Bonhoeffer ne cesse de prier, d'envisager la mort, la mort prochaine, comme « libération » et « rencontre », et généralement de se conduire comme un croyant qui cherche à entretenir avec son Seigneur

---

3. *R. et S.,* p. 76. L'ensemble du texte établit qu'on ne saurait être chrétien sans préparation. Le Nouveau Testament n'est donné qu'après l'Ancien, on parle mal des biens spirituels si on n'a jamais connu de joies terrestres, etc.

4. *R. et S.*, p. 118.

5. L'*Imitation* (*Nachfolge*) est une méditation du sermon sur la montagne écrite en 1937 (trad. franç. par R. Revet sous le titre : *Le prix de la grâce,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962). Cette œuvre date d'une époque où l'Eglise comptait plus que le monde aux yeux de Bonhoeffer. Celui-ci en fait la critique dans *R. et S.,* p. 76 et 169.

des rapports de personne. Le « non-religieux » semble bien n'impliquer pour lui aucun renoncement à se tenir devant un Autre, affirmé comme transcendant. Cette attitude n'a d'ailleurs pas échappé aux meilleurs connaisseurs de Bonhoeffer, et avant tout à Eberhard Bethge, le destinataire des plus célèbres lettres de captivité et auteur de la plus complète biographie de celui qui fut son ami. Il note en particulier comment la prise en considération du droit à être adulte de l'homme (la *«mundigkeit»*) n'est pas fuite de Dieu, mais moyen d'aller à sa rencontre, là où il veut exercer sa présence.[6]

Concluons : les belles pages de *Résistance et Soumission* annoncent bien un christianisme séculier (ou si l'on veut laïc), pas du tout un christianisme sans Dieu et sans adoration.

Il faut préciser davantage. Nous ne trouvons pas chez Bonhoeffer de dualité, — d'une part, un chrétien moderne, soucieux de ne rien dire sur Dieu qui le montrât jaloux de la grandeur ou de l'autonomie de l'homme et, de l'autre, un conservateur tenant sur la transcendance la plus classique des doctrines. Les prophètes délivrent des messages unifiés. Et Bonhoeffer ne fait pas exception à cette règle. Pour lui, c'est dans la transcendance telle qu'elle nous est révélée dans l'Incarnation de Jésus-Christ que se fonde le sérieux de l'existence séculière ; et du même coup la transcendance se dévoile à nos yeux, et se dévoile seulement à travers l'existence séculière et « pour les hommes » du même Jésus-Christ.

Découverte de la véritable transcendance et justification aux yeux de la foi du processus de sécularisation qui inquiète l'homme religieux vont de pair dans la méditation bonhoefferienne. On nous laissera cependant développer les deux thèmes isolément dans le court montage des textes qui va suivre. Pour terminer, nous indiquerons quelques conséquences éthiques et ecclésiologiques de « l'interprétation non-religieuse » du christianisme.

---

6. Cf. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie,* Munich, Kaiserverlag, 1967. Notre texte se réfère surtout aux p. 972-973.

I. LA REPRÉSENTATION DE DIEU

a) *Le recul du sentiment religieux et l'exercice de la foi en Jésus-Christ* (*lettre du 16 juillet 1944*)

Cette letre contient la formule inoubliable : « Devant Dieu, avec Dieu, nous vivons sans Dieu », expression condensée de l'absence de Dieu, à l'heure où le sentiment religieux s'efface, et de sa présence par la décision de foi (grâce à elle, nous sommes avec Jésus-Christ dans sa Passion).

Pour bien entendre ce texte, il faut avoir dans l'esprit les préoccupations du prisonnier en plein milieu de sa captivité. Parmi ses lectures, il a terminé celle de l'*Image physique de l'Univers* de Weizsaecker ; il reste frappé par le rationalisme scientifique de cet ouvrage : les savants expliquent de plus en plus (sinon totalement) les phénomènes du cosmos, « comme si l'hypothèse Dieu n'était pas donnée », en sorte que celui-ci semble « repoussé sur une ligne de retraite continuelle ». En même temps, sur un plan d'expérience plus immédiate, Bonhoeffer constate combien la plupart des soldats, compagnons de sa captivité sont inaccessibles au langage, aux sentiments, aux craintes et aux consolations d'ordre religieux. La prédication — celle de « l'Eglise confessante » aussi bien que celle de la trop tiède Eglise officielle — est inefficace lorsqu'elle veut faire jaillir de la détresse de l'homme, malheureux et pécheur, un cri vers Dieu.

Bien des pasteurs avaient déjà constaté ce manque de religion dans l'âme contemporaine (et l'on saisit ici ce qu'il faut entendre par religion : besoin de Dieu comme correspondant à un manque de l'homme, à une faille dans son besoin d'expliquer les phénomènes de ce monde ou à son impossibilité pratique de résoudre les difficultés de l'existence). Mais alors que les autres s'attristaient de cette disparition du religieux, comme d'une menace pour la foi et la vie chrétiennes, Bonhoeffer voit qu'il ne faut pas s'alarmer. Car le Dieu chrétien, le Dieu révélé en Jésus-Christ n'est pas explication du monde ou secours venant à l'homme de l'extérieur. Le magicien puissant

vers qui nos pères se tournaient tout naturellement dans leur détresse n'était pas le Seigneur de l'Evangile, apparu impuissant dans sa Passion. Lui n'aide pas, à moins d'appeler aide ce fait que Dieu porte désormais avec nous la charge, la responsabilité d'être homme et solidaire avec les autres hommes. Ainsi le thème du recul du Dieu naturel devant le progrès de la conscience rejoint celui du Dieu qui se révèle dans et par le Christ. La mention de la croix ici surprend un lecteur catholique, probablement plus qu'un luthérien : la réforme, dès son origine et appuyée en cela sur les textes du début de l'*Epître aux Corinthiens*, a su faire de la croix un principe de dépaysement intellectuel : elle est la preuve que Dieu met sa sagesse là où nous ne voyons naturellement que sottise ; elle dénonce l'inanité des représentations que notre intelligence se forme de Dieu[7]. Bonhoeffer n'est en somme qu'un bon luthérien lorsqu'il se refuse à regretter devant la croix la disparition du Dieu des philosophes et des savants, ou celui de la religiosité naturelle. Sa pointe d'originalité et de modernisme paraît, lorsqu'il assimile au « dieu religieux » celui que la prédication veut faire naître au cœur de l'homme par les sentiments de repentir, de déchéance et de réhabilitation[8].

Mais écoutons plutôt Bonhoeffer lui-même :

Dieu, en tant qu'hypothèse de travail en morale, en politique, en science, est aboli aussi bien que dans la philosophie et la religion (Feuerbach). C'est pure honnêteté intellectuelle que de laisser tomber cette hypothèse de travail, c'est-à-dire de l'écarter autant que possible. Un médecin ou un savant édifiant est hybride.

Où reste-t-il de la place pour Dieu ? demandent certaines âmes angoissées, et comme elles ne trouvent pas de réponse, elles condamnent toute l'évolution qui les a mises dans cette

---

7. Classiquement, la théologie catholique accorde plus que la protestante à la « théologie naturelle ». Mais la façon dont Bonhoeffer pose le problème — connaissance à partir des failles de l'humanité — le situe en dehors des controverses du passé.

8. Cf. *R. et S.*, p. 146, 155, 159.

calamité. Je t'ai déjà parlé des diverses sorties de secours qui mènent hors de cet espace devenu trop étroit. On pourrait ajouter encore le saut périlleux en arrière, dans le Moyen Age. Mais le principe du Moyen Age est l'hétéronomie sous forme de cléricalisme. Le retour à ce système ne peut-être qu'un pacte de désespoir, obtenu par le sacrifice de l'honnêteté intellectuelle. C'est un rêve sur la mélodie : « Ah !, si je savais le chemin, le long chemin qui ramène au pays de l'enfance ». Ce chemin n'existe pas, on ne le trouve en tout cas pas en renonçant volontairement à l'honnêteté intérieure, mais uniquement dans le sens de Matthieu, *18, 3, par la repentance, c'est-à-dire par une honnêteté foncière.*

*Or nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'*il nous faut vivre dans le monde « etsi Deus non daretur » (*comme si Dieu n'était pas donné). Et voilà justement ce que nous reconnaissons devant Dieu, qui lui-même nous oblige à l'admettre. En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître réellement notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre en tant qu'hommes qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne* (Marc,*15, 34) ! Le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment.* Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. *Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide.* Matthieu, *8, 17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances.*

Voilà la différence décisive d'avec toutes les autres religions. La religiosité de l'homme le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu est le deus ex machina. *La Bible renvoie à la souffrance et à la faiblesse de Dieu*[9]*, seul le Dieu souffrant peut aider. Dans ce sens, on peut*

---

9. Bonhoeffer a aussi développé cette idée dans le poème « Chrétiens et païens » : « Les hommes vont à Dieu dans leur misère

dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte dont nous avons parlé, faisant table rase d'une fausse image de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance. C'est ici que devra intervenir « l'interprétation laïque » (weltlich)[10].

b) *L'existence humaine de Jésus-Christ, révélation de la transcendance véritable* (« *Ebauche d'une Etude* »)

Bonhoeffer désirait écrire en prison un travail d'une centaine de pages sur ce Dieu dont l'impuissance de la croix et la sécularisation du monde révélaient le vrai visage. De ce travail, nous n'avons qu'une esquisse, jointe à une lettre du mois d'août 1944. L'extrait que nous allons reproduire posera aux lecteurs plus de questions qu'il ne projettera de lumières définitives. On y saisira nettement toutefois que l'« être pour les hommes » de Jésus n'est pas pour notre auteur un modèle pour l'éthique seulement, mais l'introduction à tout discours chrétien sur les mœurs divines.

Qu'est-ce que Dieu ? Non pas tout d'abord une croyance générale dans la toute-puissance de Dieu, mais un prolongement du monde. La rencontre avec Jésus-Christ. La prise de conscience d'avoir affaire ici à un renversement de toute existence humaine par le fait « que Jésus n'existe que pour les autres » (dass Jesus nur für andere da ist). *Cette vie de Jésus entièrement pour les autres, voilà l'expérience de la transcendance ! Ce n'est que de cette liberté vis-à-vis de soi-même, de cette vie pour les autres jusqu'à la mort, que naissent la toute-puissance, l'omniscience, l'omniprésence. La foi est la participation à cette existence du Christ (incarnation, croix, résurrection). Nos rapports avec Dieu ne sont pas des rapports « religieux » avec l'être le plus haut, le plus puissant, le meilleur*

---

et demandent du secours, du bonheur et du pain... Des hommes vont à Dieu dans sa misère, le trouvent pauvre, méprisé, sans asile et sans pain » (*R. et S.*, p. 168).

10. *R. et S.*, p. 162-163.

que nous puissions imaginer — là n'est pas la vraie transcendance — mais ils consistent en une nouvelle vie pour les autres, en la participation à l'existence de Jésus. Ce ne sont pas les tâches infinies et inaccessibles qui sont transcendantes, mais le prochain qui est placé sur notre chemin. Dieu sous forme humaine, non comme dans les religions orientales sous forme animale, symbole de ce qui est épouvantable, chaotique, distant, terrible, — pas davantage comme symbole de l'absolu. du métaphysique, de l'infini etc..., ni comme le dieu-homme grec qui est un homme en soi (*an sich*), *mais l'*homme pour les autres *c'est-à-dire* le crucifié. L'homme qui vit de la transcendance.

A partir de là, interprétation des notions bibliques (*création, chute, réconciliation, repentance, foi, vita nova, choses dernières*).

Culte (*j'en parlerai davantage plus tard, surtout de culte et « religion »*)[11].

Déjà, dans une lettre du 30 avril, Bonhoeffer avait critiqué la notion naturelle de transcendance, trop vite adoptée par les chrétiens, comme si leur Dieu était nécessairement là, « quand les connaissances humaines (quelquefois par paresse) se heurtent à leurs limites ou quand les forces humaines font défaut ». Pour notre auteur, il est mieux de penser que « l'au-delà de Dieu n'est pas l'au-delà de notre entendement. La transcendance théoriquement perceptible n'a rien de commun avec celle de Dieu. Dieu est au centre de notre vie, tout en étant au-delà ». Bonhoeffer ne prend donc vis-à-vis d'un « au-delà » du monde aucune attitude négative. Ce n'est pas l'« Au-delà » comme tel qui est l'objet de la religion condamnée comme infantile. Mais notre auteur s'en prend à notre façon de le représenter intellectuellement à partir de notre désir naturel de dépasser le monde et ses insuffisances. Seule nous ouvre l'esprit à un « Au-delà » véritable la force d'aimer sans limites qui est en Jésus-Christ : elle est bien parmi nous l'authentique

11. *R. et S.*, p. 179-180.

transcendance, s'il est vrai que Dieu s'est totalement engagé dans son Incarnation[12].

Parmi les attitudes humaines de Jésus, certaines sont pour Bonhoeffer particulièrement révélatrices de la nouvelle transcendance, celle qui pourra être reconnue par l'homme « séculier » : ce sont naturellement sa force d'aimer ou d'être « homme pour les autres », mais aussi son acceptation de la responsabilité d'autrui et sa souveraine liberté dans l'obéissance. De ces aspects de la personnalité du Christ, l'*Ethique*, dès 1941 (selon la datation de Bethge), nous donnait une description que nous aimerons relire :

En dirigeant nos regards une fois de plus vers l'origine de toute responsabilité, il nous apparait clairement ce qu'il faut entendre par prise en charge de la faute. Puisque Jésus ne se préoccupe ni de la proclamation ni de la réalisation d'un nouvel idéal éthique, ni de sa bonté personnelle (Matthieu, *19, 17*), *mais du seul amour pour l'homme réel, il peut entrer dans la communion de la faute humaine et se charger du péché des hommes. Il ne veut pas être le seul homme parfait, exempt de toute faute, qui mépriserait l'humanité succombant sous son péché ; il ne désire pas que quelque idée d'un homme nouveau triomphe des débris d'une humanité perdue par sa propre faute. Il ne veut pas être absous du péché qui fait mourir les hommes. Un amour qui laisserait l'humanité seule dans son péché n'aurait pas pour objet l'homme réel. En agissant de manière responsable dans l'existence historique des hommes, Jésus devient coupable*[13]*. Dans son désintéressement, il renonce*

---

12. Que par l'Incarnation Dieu ait pris tout de l'homme est une idée banale en théologie, mais on a de la peine à en pousser jusqu'au bout les conséquences comme le font Bonhoeffer et Barth (dans sa conférence célèbre sur *L'humanité de Dieu*).

13. Cette idée d'une culpabilité du Christ choquera peut-être des lecteurs peu habitués à la pensée de Bonhoeffer et au luthéranisme en général. Il s'agit d'une culpabilité (objective) que le Seigneur porte devant Dieu. De la même façon, pour Bonhoeffer, l'engagement politique mènera presque toujours le militant au péché (confondu ici avec la transgression légale), mais il faut savoir assu-

à sa pureté et entre dans le péché humain pour l'assumer. En lui, être exempt de faute et porter celle d'autrui sont deux faits indissolublement liés. Jésus, qui est sans péché, assume celui de ses frères, et sous ce fardeau, il s'avère être innocent. Toute action substitutivement responsable a donc son origine en Jésus-Christ, le pécheur innocent. Elle ne peut se soustraire à la solidarité avec le péché humain, puisqu'elle s'occupe exclusivement d'autrui, et qu'elle procède de l'amour désintéressé pour l'homme réel, le frère[14].

Jésus se tient devant Dieu, comme celui qui obéit dans la liberté. Dans l'obéissance, il accomplit la volonté du Père, en observant à la lettre la loi qui lui est imposée. Dans la liberté, il dit oui à la liberté divine, par une décision toute personnelle, les yeux ouverts et le cœur joyeux. C'est comme s'il recréait cette volonté à partir de lui-même. L'obéissance sans liberté est esclavage, la liberté sans obéissance est arbitraire. L'obéissance lie la liberté, celle-ci ennoblit l'obéissance. L'obéissance lie la créature à son créateur, la liberté la met face à face avec celui qui l'a créé à son image. L'obéissance montre à l'homme qu'il doit se laisser dire ce qui est bon et ce que Dieu exige de lui (Michée, 6, 8), *la liberté permet à l'homme de créer lui-même le bien. L'obéissance sait ce qui est bon et l'accomplit, la liberté ose agir, et remet à Dieu le jugement sur le bien et le mal. L'obéissance se soumet aveuglément, la liberté a les yeux ouverts. L'obéissance agit sans poser de question, la liberté veut connaître le sens de l'action. L'obéissance a les mains liées, la liberté est créatrice. Dans l'obéissance, l'homme observe le Décalogue de Dieu ; dans la liberté, il crée de nouveaux décalogues (Luther)*[15].

---

mer ce péché dans l'obéissance à Dieu qui nous veut solidaires dans l'action avec nos frères. Un théologien catholique ne s'exprimerait pas ainsi, mais la différence est plus dans l'expression (limites de la notion de péché) que dans le fond. Ne pas craindre de se compromettre dans un monde de péché, telle est, en définitive, la leçon de l'*Ethique*.

14. *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 196.

15. *Ibid.*, p. 206.

II. JÉSUS SEIGNEUR DES HOMMES SÉCULIERS

a) *L'Incarnation de Dieu nous autorise à être homme simplement et dans la joie.*

Si la terre a été jugée digne de porter l'homme Jésus-Christ, si un homme comme Jésus a vécu, alors il vaut la peine que nous vivions, nous, les autres hommes. Si Jésus n'avait pas vécu, alors notre vie n'aurait pas de sens, malgré tous les hommes que nous connaissons, vénérons ou aimons[16].

De fait, la joie de Bonhoeffer dans sa prison est admirable, et sa capacité de jouir de la musique, de la poésie, de l'amitié et de trouver le monde « merveilleux ». Il n'a pas besoin de proclamer chaque fois que cette joie, cette jouissance simple sont fondées dans le Christ. Trop sanctifier le profane, serait risquer de ne plus le goûter comme profane ! Mais déjà l'auteur de l'*Imitation* et de l'*Ethique*, pensant à l'Incarnation, en avait exprimé le premier fruit pour l'homme : être assuré du grand prix de son existence :

Le Christ a pris cette forme d'homme. Il est devenu un homme comme nous. Dans son humanité, dans son obscurité, nous reconnaissons notre propre personne. Il est devenu semblable aux hommes afin qu'ils fussent semblables à lui. Par l'Incarnation du Christ, l'humanité toute entière reçoit à nouveau la dignité d'être semblable à Dieu. Quiconque s'attaque au moindre d'entre les hommes s'attaque au Christ qui a pris une forme d'homme et a restauré en lui l'image de Dieu pour tous ceux qui portent un visage humain. Dans la communion de celui qui s'est incarné nous est redonné ce qui est caractéristique de notre essence d'homme[17].

« Jésus-Christ, Dieu devenu homme » .. signifie que Dieu a adopté toute la nature humaine corporellement, que la nature divine ne peut dès lors être trouvée autrement que sous forme humaine, qu'en Jésus-Christ l'homme a été libéré pour être réellement homme devant Dieu. L'élément chrétien n'est pas au-delà de l'humain, il veut être en son centre. « Etre chrétien »

16. *R. et S.*, p. 185.
17. *Le prix de la grâce*, p. 234.

n'est pas une fin en soi ; être chrétien consiste en ceci : l'homme peut et doit vivre en homme devant Dieu. En devenant homme, Dieu déclare être celui qui ne peut pas exister pour lui-même, mais « pour nous ». Face à l'Incarnation de Dieu, vivre en homme devant Dieu ne peut signifier qu'exister pour Dieu et pour nos semblables, et non pas pour nous-mêmes.

...La croix de la réconciliation libère l'homme pour une vie devant Dieu au milieu du monde sans Dieu, pour une vie véritable dans le siècle. La proclamation de la croix réconciliatrice est libération, parce qu'elle laisse derrrière elle les vaines tentatives de diviniser le monde, qu'elle a vaincu les divisions et les tensions entre ce qui est chrétien et le monde, qu'elle appelle à une action et une vie simples dans la foi en la réconciliation du monde avec Dieu. Ce n'est que par la proclamation du Christ crucifié qu'une vie véritablement vécue dans le monde est possible ; elle n'est pas en contradiction avec ce message, pas plus qu'elle n'est à côté de lui, dans une autonomie quelconque de l'élément laïque ; c'est bien plutôt avec le message chrétien qu'une vie authentiquement profane est possible et véritable[18].

b) *Le Seigneur des chrétiens ne s'intéresse pas à l'homme « religieux », mais à l'homme tout court.*

Bonhoeffer parle de l'« *homo religiosus* », comme d'une variété d'homme, peut-être appelée à disparaître, et qui ne s'intéresserait qu'à un certain secteur de la vie. Or la vie humaine, la vie profane est totale. Et c'est elle qui intéresse Dieu en son Incarnation. N'est-il pas d'abord apparu lui-même comme homme, non comme « religieux » ?

Pendant ces dernières années, j'ai pris conscience, j'ai compris toujours davantage à quel point le christianisme est de ce

---

18. *Ethique*, p. 244-245. Ce texte de 1941 est déjà proche des thèmes de *R. et S.* Notons que, du point de vue historique, il est bien vrai que l'avènement du christianisme fut aussi celui d'une certaine laïcité dans le monde. Alors que les religions sont un effort pour sacraliser l'existence humaine et les éléments du monde, l'Incarnation proclame l'intérêt que Dieu porte à l'homme dans sa vie profane.

monde. Le chrétien n'est pas un « homo religiosus » mais un homme tout court, comme Jésus était un homme par opposition à Jean-Baptiste. Le chrétien est terrestre, non pas de manière plate et banale, comme les gens éclairés, actifs, nonchalants ou lascifs, mais il est discipliné, et la connaissance de la mort et de la résurrection est toujours présente en lui. Je crois que Luther a vécu de cette manière.

Je me rappelle une discussion que j'ai eue à A... avec un jeune pasteur français, il y a treize ans. Nous nous étions tout simplement posé cette question : que voulons-nous faire de notre vie ? Il me dit : « j'aimerais être un saint » (je crois possible qu'il ait réalisé ce désir) ; cela m'impressionna beaucoup alors. Pourtant je répliquai à peu près : « Moi, j'aimerais apprendre à croire ». Pendant longtemps je n'ai pas compris la profondeur du contraste entre ces deux attitudes. J'ai cru pouvoir apprendre à croire tout en essayant de mener une vie sainte en quelque sorte. L'aboutissement de ce chemin a été pour moi certainement la rédaction du Prix de la Grâce. *Aujourd'hui, je vois clairement les dangers de ce livre*[19]*, sans cesser pour autant d'y souscrire.*

J'ai compris plus tard et je continue d'apprendre que c'est en vivant pleinement la vie terrestre qu'on parvient à croire. Quand on a renoncé complètement à devenir quelqu'un[20] *— un saint ou un pécheur converti, ou un homme d'Eglise (ce qu'on appelle une figure de prêtre), un juste ou un injuste, un malade ou un bien-portant — afin de vivre dans la multitude des tâches, des questions, des succès et des insuccès, des expériences et des perplexités, et c'est cela que j'appelle vivre dans le monde — alors on se met pleinement dans les mains de Dieu, on prend au sérieux non ses propres souffrances, mais celles de Dieu dans le monde, on veille avec le Christ à Geth-*

---

19. Les dangers de ce livre sont pour Bonhoeffer ceux mêmes de l'« Eglise confessante » : pousser les fidèles à trop se centrer sur l'intériorité et sur l'Eglise comme communauté à part du monde.

20. « Quelqu'un » (littéralement « quelque chose ») est ici opposé non à la modestie de qui voudrait n'être rien, mais à l'universalité de l'existence humaine.

sémani ; telle est, je pense, la foi, la metanoïa ; *c'est ainsi qu'on devient un homme, un chrétien* (cf. Jer., 45). *Comment les succès peuvent-ils nous rendre insolents ou les insuccès nous troubler si, dans la vie terrestre, nous souffrons de la souffrance de Dieu ?*[21]

Ici Bonhoeffer opposait à la religion, attitude partielle, la foi, participation à l'existence du Christ, qui a voulu s'établir et nous établir en pleine humanité. En fin d'une lettre de juillet 1944, c'est plus nettement encore que le rapport de la religion à la foi est conçu comme celui d'un rétrécissement de l'humain à l'acceptation d'une plénitude vitale :

Dans le Nouveau Testament, nous voyons l'homme est entraîné dans la souffrance messianique de Dieu en Jésus-Christ de diverses manières : par l'appel à suivre leur Maître adressé aux disciples, par les repas pris avec les pécheurs, par des « conversions » dans le sens précis de ce mot (Zachée), *par l'acte de la grande pécheresse* (Luc, 7) (*qui s'accomplit sans aucune confession des péchés*), *par la guérison des malades* (Matthieu, *8, 17*) *par l'accueil fait aux enfants. Les bergers et les sages d'Orient se tiennent devant la crèche, non pas en tant que pécheurs convertis, mais simplement parce que la crèche les attire tels qu'ils sont. Le centenier de Capharnaüm, qui ne confesse pas ses péchés, est proposé comme exemple de la foi* (*cf. Jaïre*) *Jésus aime le jeune homme riche. L'ennuque éthiopien* (Actes, *8*), *Corneille* (Actes, *10*) *sont tout autre chose que des existences au bord de l'abîme. Nathanaël est « un israélite dans lequel il n'y a point de fraude »* (Jean, 1, 47) *et, pour finir, Joseph d'Arimathie, les femmes au tombeau...*

Il n'y a là aucune démarche religieuse. L'« acte religieux » est toujours partiel, la « foi » est un tout, un acte vital ; Jésus n'appelle pas à une religion nouvelle mais à la vie[22].

---

21. *R. et S.*, p. 169-170.
22. *R. et S.*, p. 166-167. L'opposition entre foi et religion est familière aux protestants. Sur ce point, Bonhoeffer dépend de Barth, mais en partie seulement. Pour l'un et l'autre, la religion est effort de

Ainsi la Seigneurie du Christ (acceptée par la foi) concerne l'homme dans sa globalité. Voilà pourquoi elle intéresse de droit un chacun. L'*a priori* religieux peut disparaître, sans que ne cesse la tâche du christianisme : dire le Christ à tous les hommes. Il lui faudra alors montrer « comment le Christ peut devenir le Seigneur des irréligieux »[23]. Cette tâche, selon Bonhoeffer n'a pas été encore accomplie, ni même vraiment commencée, elle est l'avenir de l'Eglise.

c) *Le Christ, au « centre de la vie », non dans ses limites et ses faiblesses.*

La religion selon Bonhoeffer n'est pas que partielle, son tort est aussi de naître et de se nourrir de ce qui dans l'homme est menacé, dépressif, moins humain. On impose « le tuteur Dieu » à ceux qui sont incapables de supporter que le monde devienne majeur[24]. Les prédicateurs d'un christianisme « religieux » sont aujourd'hui obligés de beaucoup se dépenser pour mettre leurs auditeurs face aux limites et aux faiblesses au-delà desquelles il n'y a plus d'ouvert que le recours à la toute-puissance divine. Il leur faut beaucoup sonder les âmes, afin qu'elles se découvrent malades ; aussi bien réussissent-ils seulement auprès des introspectifs, des anxieux, voire — notre auteur n'hésite pas à le dire — des « dégénérés ».

A l'opposé, la Seigneurie du Christ ne s'établit pas sous la menace : « Jésus ou le désespoir ! »[25]. Elle ne doit pas non plus progresser par la continuelle dénonciation du péché, qui laisserait croire que le Seigneur n'est Seigneur que des hommes-pécheurs ou des hommes-justes repentants. Il est aussi et avant tout Seigneur de la santé de l'homme, de l'homme « au centre de la vie ». Il était difficile pour un luthérien de vieille souche comme l'était notre auteur, de réagir contre l'inflation des

---

l'homme pour s'élever vers un au-delà (factice). La foi est participation à un don qui descend vers l'homme. Mais pour Bonhoeffer ce don a un contenu humaniste et profane, ce qui le classe à part parmi les théologiens de la foi.

23. *Ibid.*, p. 121.
24. *Ibid.*, p. 145-146.
25. *Ibid.*, p. 147.

notions de faute, de déchéance, de repentir, qui sévit dans le christianisme issu de la réforme. Or les lettres de captivité réagissent et font bien entendre que l'homme n'a pas toujours besoin de pleurer ses péchés. Une telle attitude ne va-t-elle pas être taxée de pharisaïsme ? Aussi Bonhoeffer croit nécessaire de s'expliquer un peu longuement sur l'attitude exacte du Christ face aux pécheurs. Dans une lettre du 30 juin 1944, il décrit les procédés pieux de « théologiens méthodistes » (il ne s'agit pas ici nécessairement de disciples de Wesley) habiles à déceler la corruption sous les plus belles apparences :

Si on ne parvient à amener l'homme à considérer son bonheur comme un malheur, sa santé comme une maladie, sa force vitale comme le désespoir, alors les théologiens sont au bout de leurs ressources : ils se trouvent devant un pécheur endurci, de nature particulièrement méchante, ou alors devant une existence « bourgeoisement saturée » ; l'un est aussi loin du salut que l'autre. Vois-tu, c'est contre cette conception que je m'élève. Les pécheurs que le Christ a sauvés en étaient réellement ; il n'a pas rendu les hommes pécheurs ; il les a attirés hors de leur péché, n'a pas cherché à les y plonger. Certes la rencontre avec le Christ signifiait le renversement de toutes les estimations humaines. Il en fut ainsi lors de la conversion de Saint Paul. Mais la rencontre avec Jésus précédait la reconnaissance de son péché. Bien sûr, Jésus a pris soin des existences en marge de la société humaine, des prostituées et des péagers, mais nullement d'eux seulement ; il est venu pour l'humanité dans son ensemble. Jamais il n'a mis en question la santé, la force et le bonheur en soi ; jamais il ne les a considérés comme un fruit pourri ; autrement aurait-il guéri les malades, rendu la force aux faibles ? Jésus revendique pour lui et pour le royaume de Dieu la vie humaine entière dans toutes ses manifestations[26].

De manière positive, Bonhoeffer voudrait montrer que le Christ touche l'existence humaine dans sa force, sa santé, ses

26. *Ibid.*, p. 155-156. Ce genre de critique ne conduit absolument pas Bonhoeffer à prôner une « morale sans péché » ni à rejeter du culte la confession.

succès[27]. Dans *Résistance et Soumission* nous ne trouvons pas cependant d'optimisme déclaré concernant l'histoire et l'évolution[28]. Sa conception de l'existence, nourrie de la grande pensée allemande, forgée au milieu des terribles luttes que l'on sait, laisse place à l'échec. Par ailleurs, l'homme que Jésus-Christ nous autorise à être n'est pas tellement l'homme héroïque, l'homme qui fait l'histoire, mais bien plutôt l'homme « tout court » dans sa modestie et sa simplicité. La joie de croire à la présence du Seigneur dans le profane nous dispense de vouloir à tout prix sortir du rang[29].

Si le Christ est au centre de la vie humaine, comme « au centre du village », cela veut dire que rien n'est incapable d'être signe de sa présence. Toutefois l'existence chrétienne a des heures de particulière plénitude, plus significatives du transcendant qu'elle voile et dévoile. Parmi ces heures, Bonhoeffer mentionnerait, je présume, celle des grands choix politiques, des prises en charge d'autrui, celles de l'amitié et naturellement celles de l'amour humain. Un des plus émouvants parmi les textes de captivité est assurément le sermon de mariage écrit en cellule (mai 1943) à l'intention d'amis. Il commence ainsi :

Vous êtes en droit de saluer et de célébrer le jour de votre mariage avec un sentiment de triomphe et de victoire. Si vous avez vaincu et surmonté honnêtement vos difficultés, vos résis-

---

27. Cf. *R. et S.*, p. 159 : « Je voudrais arriver à ce que Dieu ne soit pas introduit en fraude, par un biais habilement dissimulé, mais qu'on reconnaisse simplement le droit du monde à être adulte (*Mundigkeit*), qu'on n'éreinte pas l'homme dans sa laïcité ».

28. Il y a bien (p. 107 s., 145 s., 161) une description du « mouvement vers l'autonomie », mais il ne semble pas que Bonhoeffer porte sur le fait de la sécularisation un jugement de valeur à proprement parler. On peut seulement dire à coup sûr qu'il ne la regrette pas.

29. Cf. *R. et S.*, p. 82-83, 138, 150. Cette crainte de l'excès marque profondément la personnalité de Bonhoeffer, et il est admirable que cet homme de grand courage soit aussi plein d'humour et enclin à un certain épicurisme (courageux épicurisme de prisonnier : cf. le passage intitulé « Carpe diem » p. 95).

tances, vos empêchements et vos doutes plutôt que de les esquiver, alors vous avez remporté de haute lutte le triomphe décisif de votre vie. Par le oui que vous allez prononcer, par votre libre décision, vous allez donner à votre vie entière une orientation nouvelle ; vous bravez dans une joyeuse certitude les difficultés et les écueils que la vie dresse sur le chemin d'une communion définitive entre deux êtres et vous avez conquis par votre décision votre avenir.

Une jubilation devrait s'élever à chaque mariage, à la pensée que des hommes puissent accomplir de si grandes choses et que cette inestimable liberté et ce pouvoir de prendre en main le gouvernail de leur vie leur soit donnés. Dans la joie des mariés, il doit y avoir quelque chose de l'orgueil justifié qu'éprouvent les mortels de pouvoir être les artisans de leur bonheur. Il n'est pas bon de parler ici trop rapidement et d'une façon trop soumise de la volonté et de la conduite de Dieu. C'est d'abord de façon évidente, votre volonté purement humaine qui œuvre ici et qui fête son triomphe ; vous marchez dans une voie que vous avez choisie absolument seuls. Ce que vous avez accompli et ce que vous faites maintenant n'est pas un acte pieux, mais parfaitement profane. Aussi est-ce vous et vous seuls qui en portez la responsabilité ; personne ne peut vous l'ôter. Plus précisément, c'est de vous, mariés, que dépend la réussite de votre entreprise, avec tout le bonheur que comporte une telle responsabilité. Vous vous réfugieriez dans une fausse piété si vous n'aviez plus le courage de dire aujourd'hui : c'est notre volonté, notre amour, notre chemin[30].

Ici Dieu est magnifié par l'amour humain et par l'autonomie (ou, ce qui revient ici au même, par la profanité) de l'homme libre.

d) *Le mystère de la Pâque renvoie l'homme à la vie sur la terre (lettre du 27 juin 1944).*

Pour Bonhoeffer, la sécularisation n'est pas « platitude », ni non plus abandon des espoirs traditionnels du chrétien sur

30. *R. et S.*, p. 24-25.

l'au-delà de la vie. Voici par exemple comme dans un poème de juillet 1944, il salue la mort :

Approche, fête suprême sur le chemin de l'éternelle liberté,
Mort, romps les chaînes et les murs importuns de notre corps passager et de notre âme aveugle pour que nous puissions voir enfin ce qu'il nous est refusé de voir ici-bas.
Liberté, nous t'avons cherchée longuement dans la discipline, l'action et la souffrance,
Mourants, nous te reconnaissons dans le visage de Dieu. [31]

La pensée de la mort ne pouvait pas ne pas se présenter souvent au captif. Mais il se garde d'en faire une obsession. La mort ne doit pas cacher la vie mais l'éclairer, en faire sentir le prix, y renvoyer. L'homme « religieux », placé aux limites de l'humain peut se dégoûter de vivre et désirer mourir. Le chrétien n'a le droit de saluer la mort comme une fête, que dans la mesure où d'abord il tient ardemment à la vie sur terre. D'ailleurs, pour lui, la vie, comme la mort, est participation aux souffrances et à la liberté du Christ. Or le Christ dans sa Passion et sa Résurrection nous encourage à vivre, avant de nous consoler de devoir ne plus vivre un jour.

On prétend, dit-il, qu'il est décisif que, dans le christianisme, l'espérance de la résurrection soit annoncée et qu'ainsi naisse une véritable religion de la rédemption. Tout le poids est donc sur l'au-delà de la mort. Et c'est là précisément que je vois l'erreur et le danger. Rédemption veut dire délivrance des soucis, de la misère, des angoisses et des désirs, du péché et de la mort dans un au-delà meilleur. Est-ce là vraiment l'essentiel du message du Christ dans les Evangiles et chez saint Paul ? Je le conteste. L'espérance chrétienne de la résurrection se distingue en ceci de l'espérance mythologique, qu'elle renvoie l'homme d'une manière toute nouvelle et plus pressante que l'Ancien Testament, à la vie sur la terre.

31. *Ibid.*, p. 172.

Le chrétien ne dispose pas, comme les croyants des mythes de la rédemption, toujours d'une dernière échappatoire vers l'éternité : comme le Christ, il doit vivre jusqu'au bout de la vie terrestre (« *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* ») *et ainsi seulement le crucifié et le ressuscité est avec lui, et il est crucifié et ressuscité avec le Christ. La vie présente ne doit pas être négligée prématurément. En cela, l'Ancien et le Nouveau Testaments concordent. Les mythes de la rédemption naissent des expériences des hommes aux limites de leur existence ; mais le Christ saisit l'homme au centre de sa vie*[32].

III. LE CHRÉTIEN ET L'ÉGLISE POUR LE MONDE

Au temps où il rédigeait les conférences de *La vie communautaire* (1935-1936), Bonhoeffer apparaissait comme un restaurateur de la piété et de la ferveur ecclésiales. Pourtant dès ce moment, il lui arrivait de dire que le chrétien est fait pour vivre disséminé parmi les incroyants, « semence jetée parmi tous les royaumes de la terre » ; la chaleur de la rencontre avec le frère est pour lui une grâce à laquelle il n'a pas droit et qui arrive, souvent peut-être, mais toujours inattendue[33].

Dispersion dans le monde ne voulait pas dire alors forcément partage de la vie « profane » du monde, mais peut-être bien sanctification du monde ou mission chrétienne dans le monde. Il n'en n'est plus de même avec l'*Ethique* : les chrétiens et l'Eglise y ont pour tâche assignée une fonction « non-religieuse », montrer que le Christ s'intéresse à toute l'existence terrestre. Un texte de 1940 est déjà fort clair sur ce point :

On ne dira jamais avec assez de netteté que l'Eglise n'est pas un organisme propre et autonome, à côté de la personne de Jésus-Christ, qu'elle ne pourra donc jamais prétendre à une vie, à un droit, à une autorité et à une dignité propres en dehors de Jésus-Christ ; l'Eglise n'est rien d'autre que la partie de l'humanité dans laquelle le Christ a pris forme, il s'agit

32. *Ibid.*, p. 152-153.

33. *De la vie communautaire*, trad. F. Ryser, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 12.

*uniquement de la figure de Jésus-Christ et de rien d'autre ; l'Eglise est l'homme devenu homme, jugé et éveillé à une vie nouvelle en Christ. Elle n'a donc pas affaire essentiellement à ce qu'on appelle les fonctions religieuses de l'homme, mais à l'*Homme dans sa totalité, *dans son existence terrestre sous tous ses rapports. Dans l'Eglise, il ne s'agit pas de religion, mais de la personne du Christ, qui doit prendre corps dans un certain nombre d'hommes*[34].

Durant sa captivité, Bonhoeffer fait du principe « être-pour-le-monde » un critère pour juger de la santé et de l'authenticité des Eglises. Et, selon lui, même l'« Eglise confessante », malgré sa ferveur, son attachement à la tradition, son courage, a quelque peu failli. Elle s'est trop repliée sur elle-même, n'a pas su traduire aux hommes le message de la Bible et du culte ; surtout « elle s'en tient à l'auto-défense, ne prend pas de risque pour autrui »[35].

Mais le prisonnier pense à l'avenir de l'Eglise, à sa « régénération ». Pour lui, l'Eglise sera régénérée par les chrétiens qui auront pris risques et responsabilités au service de la cité séculière. Ceux-ci apprendront en actes que l'Eglise est pour le monde ; et, par ce sacrifice au service du profane, l'existence chrétienne sera libérée, rendue à son essence véritable. C'est en pensant à son filleul qu'on va baptiser, alors qu'il est, lui, enfermé à Tegel que Bonhoeffer prophétise ainsi :

Aujourd'hui tu reçois le baptême chrétien. On prononcera sur toi les grandes paroles anciennes de la révélation chrétienne et on accomplira en toi le commandement du Christ sans que tu n'y comprennes rien. Nous-mêmes aussi nous devons recommencer à comprendre. Les notions de réconciliation et de rédemption, de reconnaissance et d'Esprit-Saint, d'amour de l'ennemi, de croix et de résurrection, de vie en Christ et d'imitation de Jésus-Christ sont devenues si difficiles

---

34. *Ethique*, p. 59-60.

35. *R. et S.*, p. 148. Le jugement cité peut paraître trop sévère. Il s'explique par le fait que Bonhoeffer ne se sentit pas assez appuyé par les chrétiens quand, de la résistance religieuse, il passa à la résistance politique.

et si lointaines que c'est à peine si nous osons encore en parler. Nous soupçonnons un souffle nouveau et bouleversant dans les paroles et les actions traditionnelles, sans pouvoir encore le saisir et l'exprimer. C'est notre propre faute. Notre Eglise, qui n'a lutté pendant ces années que pour se maintenir en vie, comme si elle était son propre but, est incapable d'être la porteuse de la Parole réconciliatrice et rédemptrice pour les hommes et le monde.

C'est pourquoi, les paroles anciennes doivent s'effacer ; la vie chrétienne ne peut avoir aujourd'hui que deux aspects : la prière et l'action pour les hommes, selon la justice[36]*. Toute pensée, toute parole et toute organisation dans le domaine du christianisme, doivent renaître à partir de cette prière et de cette action.*

Quand tu seras adulte, le visage de l'Eglise aura changé. Sa refonte n'est pas terminée... Ce n'est pas à nous de prédire le jour — mais ce jour viendra — où des hommes seront appelés de nouveau à prononcer la parole de Dieu de telle façon que le monde en sera transformé et renouvelé. Ce sera un langage nouveau, peut-être tout à fait a-religieux, mais libérateur et rédempteur, comme celui du Christ ; les hommes en seront épouvantés, et néanmoins vaincus par son pouvoir ; ce sera le langage d'une justice et d'une vérité nouvelles, qui annoncera la réconciliation de Dieu avec les hommes et l'approche de son Royaume[37]*.*

Textes choisis et présentés par Régis GEREST, o. p.

---

36. L'avenir de l'Eglise est donc bien pour Bonhoeffer dans le politique (au sens large du mot). Sa propre option de résistant fut pour lui un stimulant pour réformer l'éthique (d'une éthique de prudence à une éthique de risque) et la théologie (car c'est de Dieu que procède la libre responsabilité ; il se dévoile donc par elle). La mention de la prière est éclairante aussi. La sécularisation ne la supprime pas. La prière n'est pas nécessairement « religieuse », au sens de ce mot chez Bonhoeffer ; elle ne procède pas nécessairement du sens des limites de l'existence.

37. *R. et S.*, p. 139-140.

LA MORT D'UN DIEU

Témoignage

Chaque village a sa personnalité propre, car il a été marqué par les hommes qui y ont vécu. Dans le diocèse de l'Ouest où j'ai passé ma jeunesse, notre paroisse avait la réputation d'être républicaine. On nous considérait comme des durs, réfractaires à la religion. Le parti républicain était majoritaire aux élections depuis 1918 et un ministre républicain avait habité le pays vers 1900. Ses enfants résidaient toujours au château ; ils étaient athées et se faisaient incinérer, manifestant ainsi leur refus des positions de l'Eglise. Les jeunes garçons, après le service militaire, abandonnaient de plus en plus la pratique religieuse, sauf, bien sûr, les enfants de familles profondément chrétiennes.

Il existait une école libre de filles ; cette école avait ses partisans et ses adversaires, les uns tout aussi acharnés que les autres. Ma famille était chrétienne, bien que mon père ne pratiquât guère. Nous votions à droite, fréquentions l'école libre et les jeunes participaient activement à toutes les activités religieuses et temporelles de la paroisse. Nos voisins étaient tous incroyants. On se disait « bonjour », « bonsoir », sans plus. On se rendait bien volontiers quelques services, mais on ne discutait jamais ensemble, car discussion signifiait rupture et mes parents voulaient être bien avec les voisins. Chaque clan organisait ses activités, ses loisirs, et vivait ses croyances. Le travail, seul, réunissait parfois les familles.

Aujourd'hui, les oppositions se sont atténuées. Il reste encore quelques fanatiques, mais ils ne sont pas suivis. Les

deux tendances, sont, depuis 1945, représentées au sein du conseil municipal. D'ailleurs, pour eux, Dieu, comme la république, n'a plus assez d'importance pour qu'ils se battent à son sujet. Le Dieu qui nous a été enseigné est mort pour le plus grand nombre de mes concitoyens. Il est mort pour moi également.

Mes parents étaient de simples artisans de campagne et, comme tous les gens simples, ils essayaient de faire coïncider leurs convictions et leur vie concrète. Mon éducation a donc été profondément influencée par l'image de Dieu de mes parents. C'est leur foi qui inspirait leurs attitudes et leurs choix. L'univers dans lequel j'ai vécu était dominé par Dieu, un Dieu tout-puissant, maître d'œuvre. « La nature elle-même, nous disait-on, porte le sceau de Dieu : le grain de blé représente en son extrémité la face du Père éternel ». Je sais maintenant qu'en cette partie se trouve le germe. Ce Dieu agit directement sur l'Univers. C'est lui qui envoie le soleil et la pluie ; il fait pousser les plantes, donne la vie et la reprend. On utilisait des formules évocatrices : « Dieu a rappelé à lui », « il faut accepter cet enfant que Dieu nous envoie », « Dieu a envoyé la pluie, la grêle, il nous a donné une bonne récolte ». Ainsi prenait corps la notion d'un Dieu providence qui fournit à chacun ce dont il a besoin. Quand cette action de Dieu ne s'accordait pas à nos besoins, on la justifiait toujours. Je cite des réflexions entendues : « Cette maman est plus utile à ses enfants morte que vivante ; du ciel, elle les aide ». — « Dieu sait mieux que nous ce dont nous avons besoin ». Le regard de Dieu nous poursuivait : « Tu vis sous le regard de Dieu, il connaît tes plus secrètes pensées. Il n'est pas un lieu où tu puisses échapper à son regard ». Tout s'expliquait par une action surnaturelle et directe de Dieu en chaque homme.

Ces réflexions étaient formulées par des adultes qui les avaient en partie relativisées, mais, pour des enfants qui vivaient en milieu fermé, le pouvoir de ces évocations imagées était très fort. Ces réflexions entendues journellement, certains exemples de la Bible choisis avec soin, incarnaient une

croyance, créaient peu à peu l'image d'un Dieu oppresseur, dominant le destin de l'homme. Tout était prévu, voulu par Dieu. L'être humain n'avait rien à inventer. Ces croyances conduisaient à une sorte de fatalisme. Dieu était aussi placé en attitude compétitive vis-à-vis de l'homme dont on essayait de réduire les œuvres. « Les fleurs des champs, nous disaient les sœurs, sont plus belles que celles des jardins car c'est Dieu qui les fait pousser tout seul ». C'était à qui minerait l'autre, Dieu ou l'homme ? Les incroyants avaient déjà pris position et me disaient : « Ton Dieu, il est dépassé par les événements. Tout ce qu'on vous raconte est faux, la science le prouve ». C'était déjà la mort de ce Dieu-là. Et s'ébauchait l'image d'un Dieu cruel qui voulait ou tout au moins permettait la souffrance et le malheur de l'homme. Quand, enfant, j'avais désobéi et qu'il m'arrivait de me faire mal, on me disait : « Dieu t'a puni, c'est bien fait pour toi ». On justifiait cette action de Dieu par une formule célèbre: «Mais c'est pour ton bien que Dieu agit». L'homme demandait aussi des comptes à Dieu. « Mais qu'ai-je fait au bon Dieu pour qu'il m'envoie cela ? »

La conscience du regard de ce Dieu connaissant toutes nos pensées nous remplissait d'effroi : car si nous étions relativement libres de nos gestes et de nos actes, nos pensées, nos sentiments, nos rêves nous échappaient totalement.

On nous enseignait aussi que toute autorité découlait de Dieu, l'autorité des parents, celle des maîtres, des prêtres, du Pape. Tout notre univers était dominé par la crainte, alors, que nous aurions tant désiré comprendre et aimer.

L'enseignement religieux qui nous était donné était sensiblement le même qu'au moyen âge. Confirmation m'en a été donnée, il y a quelques jours, en visitant l'abbaye de la Chaise-Dieu. Les tapisseries du XVIe siècle qui entourent le chœur étaient inspirées de gravures du moyen âge. J'y retrouvai exactement l'enseignement qui nous était dispensé en 1930. De la Bible et particulièrement de l'Evangile, on exploitait seulement les faits et les enseignements qui venaient confirmer les notions de transcendance ; on omettait de nous parler de cet

amour infini du Père, du sens véritable de l'incarnation et de la résurrection du Christ.

Cette foi reposant sur la transcendance de Dieu conduisait les chrétiens à une séparation d'avec le monde et les non chrétiens. Etant du peuple choisi, nous étions privilégiés. Nous participions à une certaine transcendance, nous étions d'une autre race. Porteurs de la seule vérité, notre attitude était souvent paternaliste, plus que véritable charité. Les incroyants qui nous rejettaient de leur univers ne s'y trompaient pas ; un fossé se creusait, de plus en plus profond, véritable déchirement pour des enfants.

Face à cette image de Dieu s'esquisse une certaine image de l'homme, soi-disant inspirée de la Bible. L'homme n'y est pas mieux traité que Dieu : on le coupe en deux : un corps, une âme. Le corps, pourriture, dominé par l'instinct, le mal, le péché, et qu'il faut mater, quitte à le déshumaniser. L'âme, elle, est immatérielle, rachetée par Jésus-Christ, il faut s'en occuper exclusivement, et nous arrivions à cette distinction compliquée du corps et de l'âme, du charnel et du spirituel qui nous situait dans une pure abstraction. Certains livres, dont l'*Imitation de Jésus-Christ,* n'ont pas peu contribué à développer cette thèse. On dénonçait tout ce qui touchait aux soins du corps, à sa mise en valeur ; en réalité, être chrétien signifiait mépriser la nature. Il ne fallait en rien manifester sa sensibilité, son affectivité et encore moins les développer. Dans bien des familles, on vivait une sorte de stoïcisme où la plus grande perfection consistait dans la maîtrise de ses sentiments. Ces conceptions nous conduisaient inévitablement à un mépris du corps, à un refus du confort, à une méfiance de l'amour et surtout de la sexualité, réduisant ainsi l'aptitude de l'homme à la relation à autrui.

Heureusement que la nature est toujours plus forte que les principes ; les gens avaient quand même des amis, ils se mariaient, mais se refusaient à une expression de leur tendresse, car ils craignaient le péché pour eux et les autres. J'ai souffert de voir mes parents, par fidélité à leur foi, cacher la tendresse

qu'ils avaient pour nous et que j'ai découverte bien plus tard. J'ai ressenti la souffrance de mon père et de bien d'autres pères à qui certaines joies étaient refusées, car ils ne pouvaient plus avoir d'enfants et donc n'avaient plus le droit de jouir. Et l'humiliation de toutes ces femmes, après la cérémonie de purification qui, suivie de la confession et de la communion, les remettaient en grâce avec Dieu. Et je me suis engagée à lutter pour qu'on puisse à la fois être chrétien et pleinement homme.

La vie religieuse qu'engendraient ces croyances était une religion de rites à base de sacrifices, d'offrandes propitiatoires, offrandes de souffrances volontaires, dons d'argent, de produits. La prière pouvait tout résoudre. Même à la messe, prière communautaire par excellence, chacun priait pour soi. La messe était un peu comme un spectacle. Comme me disait un enfant, on regardait « le prêtre faire son petit ménage ». Personnellement, je ne m'y ennuyais pas, car je participais à la chorale et quand on chante le temps passe vite. Et puis il y avait la communauté, on retrouvait ses amis, ses souvenirs. La messe prenait un sens communautaire par la présence de gens qu'on aimait et par les échanges qui suivaient la messe. Quand je retourne au pays, je retrouve ces mêmes sentiments, la messe n'a rien d'une assemblée par les rites, elle est cependant si riche de chaleur humaine qu'elle devient communautaire.

Les rites s'accompagnaient d'un code moral, où la garde de la pureté avait une importance primordiale. Il était interdit aux jeunes filles de danser, d'aller au bal, celles qui passaient outre se voyaient refuser l'absolution. La vérité était révélée de l'extérieur par les prêtres, qui étaient compétents en tout et dictaient la conduite à tenir. Quand il parlaient, Dieu parlait. On cultivait simultanément le sens de la culpabilité et la peur du risque. L'Eglise n'était en rien éducatrice de la conscience, elle ne croyait pas que la vérité chemine en chaque personne et témoignait ainsi d'un certain mépris pour les hommes. Mais, là aussi, la vie était plus forte que la loi. L'Eglise refusait le monde, mais ce monde l'assaillait de toutes parts ;

même les plus fidèles rejetaient ce joug. Impitoyables, les jeunes partaient, rejetés par cette Eglise qui refusait le dialogue. Ces aliénations, je les acceptais en pleine liberté, comme un enfant aime et accepte ses parents alors même qu'il a pris conscience de leur vulnérabilité, mais déjà je percevais un ordre logique du monde et de la vie que l'enseignement reçu contredisait. Il existait cependant un certain dynamisme à l'intérieur de la communauté ecclésiale : il était utilisé pour le service de l'Eglise et des institutions chrétiennes. Ces activités contribuaient encore à renforcer la séparation entre chrétiens et non chrétiens.

Je considère cependant que cette période a été très positive dans l'éducation de ma foi. En effet, s'il est vrai que « la terre nous forme parce qu'elle nous résiste », Saint-Exupéry l'affirme et je le crois, ainsi, l'Eglise, par sa pesanteur, a développé en moi, et en bien d'autres chrétiens, des forces de résistance permettant un enracinement de la foi, une foi personnelle, qui me préparait à participer au combat que l'Eglise devait mener, comme toute institution, pour sans cesse se rénover, adapter son message au temps afin d'être signe sensible du Christ dans l'humanité.

Voici donc ce milieu où j'ai vécu mon enfance et ma jeunesse. Une Eglise prêchant un Dieu dominateur des hommes, et du monde, un pays divisé, séparé par les croyances et la religion, mais où les hommes qui l'habitaient vivaient les mêmes valeurs humaines : amour du travail, fidélité dans le foyer, solidarité avec autrui. La deuxième guerre mondiale, avec le départ des hommes, l'arrivée des réfugiés et rapidement des vainqueurs, fit éclater les communautés traditionnelles : les circonstances permettaient qu'un lien s'établisse entre les hommes. C'est à cette époque que j'ai connu la Jeunesse Agricole Chrétienne et m'y suis engagée. Je puis affirmer que la participation à ce mouvement a bouleversé complètement mes conceptions de l'homme et de Dieu.

C'est la découverte de la vie et de l'histoire du Christ qui a modifié radicalement mon sens de l'homme. En effet, en s'in-

carnant, le Fils réhabilitait la personne humaine dans sa dignité. Il réhabilitait aussi le monde puisqu'il avait présenté le message de la foi à tous les hommes, à travers les réalités quotidiennes, révélant ainsi le vrai visage de son Père.

Déjà à cette époque, la science permettait de connaître les mécanismes qui régissaient l'univers et confirmaient le pouvoir de l'homme sur le créé. La personne elle-même n'échappait pas à la science. On découvrait l'influence profonde du physique sur le psychique et inversement. La liberté de l'homme semblait relative, celle de Dieu aussi, tout au moins dans les faits et les apparences. Les découvertes détruisaient la notion d'un Dieu explication de tout, grand *manager* de l'univers et de l'homme. Dans l'Eglise, ce fut une véritable révolution, une remise en cause fondamentale de l'enseignement qui était dispensé à cette époque.

Ces données nouvelles, le chrétien devait y faire face et renoncer à des vérités qui lui avaient paru jusqu'ici vraisemblables. L'homme devenait maître de l'univers, il lui fallait donc développer ses facultés et assumer son humanité. L'adhésion de Dieu s'exprimant dans les réalités terrestres, la fuite du monde, le refus des engagements temporels n'étaient plus possible, il nous fallait connaître le milieu sociologique d'insertion. Le chrétien n'avait plus aucune supériorité par rapport aux non chrétiens, si on ne reconnaissait plus la transcendance de Dieu. Sa foi ne lui conférant aucune lumière spéciale par rapport au temporel, il avait besoin de confrontation avec d'autres, et devait s'engager, participer à la construction du monde et y porter un sens chrétien.

La notion de Dieu, le code moral, la relation à Dieu dans les sacrements, la prière, l'action de la grâce, la providence étaient également remis en cause. Mes réflexions sur la vie m'ont permis d'accepter facilement cette évolution et d'y entrer. Il faut reconnaîre que notre position n'était pas toujours confortable, tout au moins dans la pratique, car l'être est marqué en profondeur par l'éducation reçue dans l'enfance: nous restons esclaves, des concepts et des habitudes bien long-

temps après que la vérité est entrée en nous. Vingt ans après, il m'arrive encore de constater que je suis marquée par de vieux préjugés.

Au cours de cette période, ma recherche s'est concentrée sur deux pôles qui s'imposaient à moi. Tout d'abord l'étude de mon milieu de vie. J'observais des faits, des situations et, en équipe, nous analysions les causes. Je percevais ainsi les souffrances, les joies, les aspirations de cette petite portion d'humanité qu'était mon pays. Par cette connaissance, la souffrance des hommes est entrée en moi, sollicitant la compréhension, suscitant l'amour. Cette démarche m'apparaît toujours importante. Dans le même temps, je découvrais le Christ dans son humanité, son amour pour nous, son histoire. Ce fut une expérience passionnante, l'expérience d'une relation où tout l'être est engagé, non seulement l'esprit, la volonté, mais aussi la sensibilité. C'était une expérience affective très riche et très nouvelle et j'ai découvert l'amitié, la communion dans l'échange avec les plus humbles aussi bien qu'avec les autres.

La connaissance de mon milieu m'a conduit naturellement à m'engager, à promouvoir des activités qui permettent la promotion des femmes, à faire choix d'une profession et plus tard à accepter une responsabilité syndicale. Je ne crois plus à une intervention directe de Dieu dans la vie. Je crois à l'événement, seul « signe ». C'est par lui, me semble-t-il que Dieu nous parle, que l'Esprit nous sollicite. Je crois que Dieu nous est révélé par Jésus-Christ, mais aussi par chaque être humain, et je formule cette affirmation en m'appuyant sur la révélation : il est dit dans la Bible : « Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance » et saint Paul nous dit à son tour : « Avec le Christ, vous êtes ressuscités ». Les engagements ont été l'occasion de rencontrer des personnes se réclamant d'idéologies différentes des miennes. Dans les discussions, il m'est apparu évident qu'il n'existait pas un sens chrétien de l'homme, mais un sens humain, à partir duquel le dialogue était possible. J'ai découvert aussi que tous les hommes vivent un idéal qu'ils essaient de mettre en œuvre selon leur conscience, et qu'il est possible de trouver un lieu de rencontre avec chacun.

Je ne voudrais pas laisser croire que la foi ne représente rien dans ma vie, c'est comme si on refusait de reconnaître la transformation et la plénitude que représente la présence de l'amour quand on l'expérimente, : tout est pareil, et pourtant tout est autre. La foi en Jésus-Christ, me semble-t-il, nous conduit au delà de l'homme.

Je ne crois plus à l'action providentielle, et l'exercice de la prière de demande m'est devenu quasi impossible. Un lien s'est établi entre ma vie humaine et ma vie chrétienne, elles ne font qu'un. La rencontre avec les hommes, le partage de leur vie me conduisent au Christ, et la communion au Christ dans l'eucharistie et la parole de Dieu rejoint les hommes ; il s'agit d'une même démarche. Depuis longtemps, j'ai abandonné la pratique de l'union à Dieu préconisée par les « bons auteurs spirituels », celle aussi des signes de croix avant certaines activités importantes. Puisque le Christ est intégré à toute ma vie, puisqu'il est à l'œuvre dans le monde, tous ces moyens me paraissent bien artificiels et inutiles. L'oubli de soi, tant cultivé dans le passé, c'est existentiellement que je le vis, au nom de la souffrance des hommes, au nom de leurs aspirations les plus profondes et non plus au nom d'un Dieu exigeant dont il faut à tout prix se concilier les bonnes grâces. Les vertus évangéliques ont pris dès lors une signification dynamique, porteuse d'engagement concret. La participation à la vie sacramentelle présente pour moi bien des difficultés. Les célébrations eucharistiques sont généralement coupées de l'humanité, des communautés de vie, les conditions concrètes indispensables à toute relation ne sont pas remplies. J'y ressens une gêne physique et psychologique qui se traduit par l'ennui. Les cérémonies religieuses manifestent qu'il existe encore un fossé entre l'humanité et l'Eglise. J'aspire à des célébrations qui soient adaptées à la psychologie des participants et qui soient rassemblement des hommes et du Christ. Dans les conditions actuelles, une question se pose à moi : Faut-il aller à la messe pour obéir au précepte ? Pour moi, la communion au Christ s'origine dans une communion humaine ; si cette dernière n'existe pas, faut-il célébrer malgré cela l'eucharistie ? Faut-il accepter que l'eucharistie soit une

pure formalité ? N'est-ce pas essentiel de lui restituer sa signification initiale : le repas partagé par des gens qui se connaissent, une communauté constituée à partir de réalités concrètes, à partir d'un projet de libération ? Si l'eucharistie n'est plus enracinée dans une réalité, est-elle encore signe ?

Je pourrais bien sûr taire mes interrogations, les repousser comme une tentation, mais je ne le dois pas, car cette attitude manifesterait un manque de foi dans l'Eglise et un refus d'admettre son désir de renouvellement. Il nous faut parler, la parole étant condition essentielle à un dialogue entre évêques, prêtres, et laïcs. Dans ce choix, qui est conscient, je désacralise le prêtre et l'Eglise, perdant une de mes dernières sécurités, la possibilité du recours suprême quand on ne comprend plus, quand on ne sait plus que faire, j'accepte ce risque de perdre l'autorité et je choisis le dialogue, peut-être la contestation.

La contestation dans l'Eglise me paraît essentielle, fondamentale. En effet, les événements de mai-juin en sont témoins, elle est indispensable à toute institution, elle est source de renouvellement, de dynamisme, facteur de vérité, elle seule permet le dialogue. Dans ce dialogue, je refuse de me situer dans une situation privilégiée vis-à-vis de qui que ce soit : des chrétiens représentant dans l'Eglise d'autres tendances, des croyants se réclamant d'autres religions et aussi des incroyants. Je souhaite seulement que soit acceptée la mise en place de structures où chacun puisse exprimer ce qu'il ressent et ce qu'il perçoit, qu'il ait la possibilité d'affirmer sa vision du monde et, pourquoi pas, son interprétation de la parole de Dieu.

En terminant, j'affirme ma foi en Jésus-Christ qui nous révèle par son existence et le Père et les hommes, je crois en chaque homme, car il me révèle Dieu.

Germaine DELAHAYE

LES DISQUES

Musiciens Américains

En contrepoint de ces théologiens qui nous parlent d'Outre-Atlantique, il a semblé intéressant de jeter un coup d'œil sur la musique des Etats-Unis d'aujourd'hui : simple coup d'œil, car les enregistrements ne sont pas très nombreux aux catalogues français.

C'est un réflexe assez courant dans notre pays de dénigrer les productions artistiques américaines et d'opposer le poids de nos siècles aux jeunes racines du Nouveau-Monde. Il convient pourtant de rappeler deux ordres de faits : un certain nombre d'interprètes célèbres : solistes, chefs, orchestres, nous viennent des U. S. A. et obtiennent dans des concours internationaux de haut niveau d'importantes récompenses ; que d'ailleurs des musiciens aussi indiscutés que Bruno Walter, Arturo Toscanini ou Charles Münch aient accepté de prendre en main la direction de tel ou tel orchestre américain est peut-être la preuve que ce pays jeune a su faire large place dans l'organisation de ses programmes d'enseignement à des activités artistiques auxquelles aujourd'hui encore notre Education Nationale n'accorde qu'un regard bien dédaigneux. En outre, si l'on dresse une liste des grands compositeurs des trente dernières années, il est frappant de constater combien nombreux sont ceux qui ont trouvé en terre américaine l'accueil que, pour des raisons diverses, leur pays natal leur refusait : c'est aux Etats-Unis que sont morts Bartok, Schönberg, Varèse ; c'est là que vit Igor Stravinski, qu'enseigne une partie de l'année Darius Milhaud. N'est-ce pas la preuve qu'il s'y manifeste une curiosité, une ouverture d'esprit, une attente ?

Il n'est dès lors pas étonnant que fleurissent sur ce sol nombre de vocations musicales. Ni non plus qu'il soit difficile, dans un terrain aussi perméable aux influences, d'opérer une répartition méticuleuse des compositeurs en écoles (comme on peut sans trop de peine le faire pour la France), ni que les classifications auxquelles se résignent les musicologues apparaissent vagues et fluentes. Avec humour, Virgil Thompson s'explique là-dessus : « La recette pour composer de la musique américaine est simple. Tout ce que vous avez à faire, c'est

d'être Américain et d'écrire toutes sortes de musique que vous désirez. Il existe ici des précédents et des modèles pour toutes ces sortes-là ».

Il n'est pas question ici de faire un historique : les documents font trop défaut. Il s'agit seulement de proposer quelques noms, de présenter quelques partitions en s'inspirant de l'ordre que suggère Claude Samuel dans son *Panorama de l'art musical contemporain* (NRF, 1962).

*
* *

Une première catégorie regroupe les tenants d'un langage traditionnel : compositeurs néoclassiques ou néoromantiques, ils adoptent les formes musicales courantes : symphonie, quatuor, etc. et obéissent à des règles de composition éprouvées ; connaissant parfaitement leur métier, ils en usent avec probité sans apporter de note réellement neuve. Parmi eux, Barber et Dello Joio.

Samuel Barber, musicien assez connu et fréquemment joué en Europe, a aujourd'hui cinquante-huit ans ; il obtient en 1935 le Prix de Rome. Ses premières œuvres, écrites lors d'un séjour en Italie, témoignent d'un langage agréable : tel cet *Adagio pour cordes* op. 11 (1936), orchestration d'un mouvement de Quatuor, qui fait partie du répertoire de tous les orchestres de chambre. C'est une lente méditation, qui se tend en son milieu pour s'achever dans le recueillement : page émouvante et sincère, que l'on pourrait tout aussi bien dater des dernières décades du XIX[e] siècle. L'Ensemble I Musici nous en offre une excellente version, dans un disque de série économique qui propose d'autres pages d'Albinoni, Mozart et Vivaldi (PHILIPS 836 903 DSY).

Le *Concerto pour violon,* terminé en 1941 mais joué pour la première fois huit ans plus tard, inaugure une nouvelle période où Barber se réfère à des maîtres et des styles plus modernes. L'Allegro Moderato initial reste bien modéré et atteste la réserve d'un compositeur qui jamais ne paraît se livrer ni solliciter gratuitement l'instrument soliste. Le deuxième mouvement, Andante, conserve le même climat rapsodique, avant que le violon se déchaîne avec le Finale dans un mouvement perpétuel animé. L'auditeur garde l'impression d'une œuvre sage, claire, à laquelle il souhaiterait davantage de relief. La jeune violoniste française Claire Bernard en donne une interprétation vivante, bien soutenue par l'Orchestre National de l'Opéra de Monte-Carlo, sous la direction d'Edouard Van Remoortel (PHILIPS 835 796 LY).

Norma Dello Joio, qui est presque le contemporain de Barber (il est né en 1913), jouit en Europe d'une moindre notoriété. Fils de musicien, élève d'Hindemith, il n'est représenté au catalogue que par *Fantaisie et Variations pour piano et orchestre.* Les deux parties de l'œuvre sont nettement séparées quoique d'un même esprit : elles

alternent les passages lents et mystérieux (un peu dans le style de Bartok) et les déchaînements sonores et rythmiques à la manière de Stravinsky. Cette musique retient l'auditeur par son aspect composite (on entend se succéder toutes sortes d'influences qu'il est amusant de repérer au passage), par sa santé, son absence de complexes, pourrait-on dire. Il y a dans ces pages de Dello Joio une joie d'écrire et de chanter tout à fait sympathique. L'enregistrement de Lorin Hollander et de l'Orchestre Symphonique de Boston dirigé par Erich Leinsdorf paraît traduire avec beaucoup de justesse les multiples facettes de cette partition. Au dos figure une interprétation honnête du *Concerto pour piano en sol* de Ravel, avec lequel la *Fantaisie* de Dello Joio manifeste, unité en moins, une certaine parenté (RCA 645.031).

*
* *

Dans un deuxième groupe peuvent se retrouver tous les compositeurs qui ont tenté d'imposer un style proprement américain : un peu comme en écho de ce que réussissait au début de ce siècle Bartok en Hongrie ou Falla en Espagne, ils ont privilégié des formules, des thèmes, des atmosphères. Le nom de George Gershwin suffit à préciser cette intention.

Son coup d'essai fut un triomphe : en 1924 la *Rapsody in blue* allait lancer une musique nouvelle qui employait beaucoup d'éléments venus du jazz, mais policés par leur intégration dans un déroulement musical facile et, il faut le dire, bien superficiel : ce n'est véritablement ni du jazz, ni de la « grande musique », mais un compromis réussi entre l'un et l'autre. L'on aime ou l'on n'aime pas, mais cette musique a un style, un quelque chose qui la rend reconnaissable ; et il est curieux de constater que Gershwin a trouvé l'un de ses plus solides admirateurs avec un artiste dont les recherches allaient autrement loin, Arnold Schönberg.

L'année suivante, à Paris, il jouait son *Concerto en fa pour piano et orchestre.* Il voulait conquérir le public du Vieux-Monde par une œuvre de forme classique. Trois mouvements la composent : un Allegro où des rythmes de jazz s'entremêlent à des phrases d'une sentimentalité facile ; un Andante qui par moments a des airs de blues pour ressembler à d'autres à tel concerto célèbre de Rachmaninov ; et l'Allegro final, plus prétentieux, et bien moins convaincant. L'œuvre a ses admirateurs passionnés et ses détracteurs acharnés.

Ce séjour parisien allait suggérer à Gershwin, en 1928, *Un Américain à Paris* : autre partition célèbre (popularisée au reste par un excellent film), ce poème symphonique souriant et humoristique traduit les impressions que le compositeur ressentit en découvrant la capitale, et propose une succession de tableaux musicaux. Accueilli

à La Havane en 1932, le musicien y laissait son souvenir avec l'*Ouverture Cubaine* qui se sert des rythmes nationaux, et particulièrement de la rumba.

L'œuvre la plus importante reste *Porgy and Bess,* qui, avant les opéras de Gian-Carlo Menotti, représente la première réussite américaine dans ce genre difficile. La création eut lieu en 1935, deux ans avant la mort du musicien (décédé prématurément à trente-neuf ans). Impressionné par le *Wozzeck* d'Alban Berg, Gershwin résolut d'écrire un drame qui mettrait en scène son pays. Cette tragique histoire d'amour entre Porgy, l'infirme noir, et Bess, qui à la fin le trahit, est l'occasion d'une riche peinture du peuple américain. *Porgy and Bess* mérite sa place dans l'histoire du théâtre lyrique et assure définitivement l'originalité de l'effort qu'entreprit le musicien pour imposer une manière musicale propre. De l'opéra (dont il n'existe aucun enregistrement actuellement disponible) a été tirée une suite d'orchestre qui reprend les pages les plus célèbres.

Deux disques offrent des programmes complémentaires : ils sont interprétés par le pianiste Eugène List et les orchestres de Minneapolis et Eastman-Rochester, sous la direction d'Antal Dorati et de Howard Hanson. L'un comprend *La Rapsody in blue, Un Américain à Paris* et le *Concerto pour piano* (MERCURY 130.532 MLY) ; sur l'autre figurent la *Rapsody in blue,* l'*Ouverture Cubaine* et la suite de *Porgy and Bess ;* à noter qu'il appartient à une collection économique (PHILIPS 131.017 MSY).

*
* *

On connait moins l'effort des compositeurs qui plus ou moins docilement ont suivi les voies ouvertes par Arnold Schönberg et l'Ecole de Vienne. Le dodécaphonisme a tenté l'Amérique comme il a tenté l'Europe ; mais rares sont les artistes du Nouveau-Monde qui ont adopté cette discipline de façon stricte : la plupart du temps, toujours en raison de l'éclectisme sous-jacent au tempérament des musiciens américains, la technique sérielle n'est qu'un matériau qu'ils amalgament à d'autres. On a un bon exemple de ce genre de travail avec les *Sept Etudes sur des thèmes de Paul Klee* écrites en 1960 par Gunther Schuller (né en 1925).

Le célèbre peintre suisse appréciait beaucoup la musique et jouait lui-même du violon. Gunther Schuller, à la suite d'une commande de la Fondation Ford, choisit de composer un hommage qui soit une sorte de transposition sonore de l'univers pictural. Les sept parties correspondent aux titres de sept tableaux : *Antiques Harmonies* est une étude de couleurs dans les tons sombres, aux changements presque imperceptibles. *Trio abstrait* fait appel à la technique sérielle, tandis que *Petit Démon bleu* emploie une percussion et un

rythme de jazz. *Machine à gazouillements* — thème plusieurs fois traité par Klee — est une pièce imitative, d'apparence sérielle, où les jeux d'instruments évoquent avec humour le fonctionnement de ce curieux engin. *Village arabe* met en scène un flûtiste qui invite l'auditeur à rêver sur des mélodies authentiquement tunisiennes. *Moment familier*, la pièce la plus brève et la plus mystérieuse, précède *Pastorale* où le subtil travail des rythmes entend correspondre aux directions même du tableau. Pour celui qui connait et aime l'univers de Klee, cette recherche est assez passionnante, et il est bien certain qu'il faudrait écouter cette partition en ayant sous les yeux les œuvres qui l'ont directement inspirée (la pochette reproduit *Trio abstrait*). Le métier du musicien, sa plasticité et sa sensibilité lui permettent de se tirer avec bonheur d'une entreprise difficile. Au dos du disque figure *Agon*, ballet qu'Igor Stravinski composa vers 1950 et qui n'est pas des plus passionnants. Les interprètes sont le Boston Symphony Orchestra et le chef Erich Leinsdorf (RCA SB-6.677).

***

Reste la catégorie des musiques expérimentales, c'est-à-dire de toutes ces tentatives qui jaillissent depuis une vingtaine d'années pour mettre à profit les ressources de la technique moderne et en tirer des formes et des sonorités neuves (musique électronique, musique concrète, etc.). « Nous ne pouvons à aucun prix continuer à travailler dans les vieilles couleurs de l'Ecole. Vitesse et synthèse sont les caractéristiques de notre époque. Nous avons besoin d'instruments du XXème siècle pour nous aider à les réaliser en musique » : voici ce que déclarait Edgar Varèse en 1922. L'Amérique a eu le privilège d'accueillir cet homme qui, en ce domaine, fait figure de précurseur opiniâtre, solitaire et toujours insatisfait.

Né à Paris en 1885, Varèse quittait l'Europe en 1916 et s'installait définitivement en Amérique où il allait créer toutes ses compositions avant d'y mourir en 1965. Sans avoir de disciples (Varèse avait plus une vocation de chercheur que de pédagogue), il a ouvert la voie à toute une part de la musique contemporaine et mérite à ce titre qu'on s'arrête un moment à son œuvre.

Offrandes (1921) réunit deux poèmes : *Chanson de Là-Haut* du chilien Vincente Huidobro et *La Croix du Sud* du mexicain José Juan Tablada. Une voix de soprano s'accorde avec un petit ensemble instrumental où prédominent les vents et la percussion. La nouveauté vient plus de cet entourage sonore riche et expressif que du dessin de la mélodie ; mais ces deux éléments sont parfaitement associés.

Dès l'année suivante, Varèse commence à composer *Hyperprisme* pour flûte, clarinette, trois cors, deux trompettes, deux trombones et seize instruments à percussion. Nous sommes là devant une page

typiquement varésienne qu'Alejo Carpentier commente ainsi : « Les instruments partent, s'accouplent, se fuient, se groupent, changent de plans avec sûreté. La batterie devient un organisme subtil, élastique, personnel, dont les bruits, suivant la marche des sons, tracent des arabesques. L'orchestre sonne puissament. Tout est en place. Trois notes de moins entraîneraient la rupture d'un équilibre ».

1923 : avec un effectif orchestral assez voisin quoique plus restreint, et en particulier privé de percussion, c'est *Octandre*. Trois parties divisent cette œuvre assez courte, très caractéristique du mariage original que Varèse crée entre la rythmique et la construction sonore : l'un et l'autre font réellement exister ensemble l'œuvre, à la manière de deux principes générateurs.

En 1924, Varèse s'active à la composition d'*Intégrales* pour instruments à vent et seize instuments à percussion. C'est une partition capitale où le musicien tente de créer une impression de « projection dans l'espace », comme il en avait eu la révélation en écoutant à Paris un mouvement de la 7me Symphonie de Beethoven. Ce qu'il veut, c'est faire naître, par une sorte d'échange tournant entre les rythmes, les timbres, les intensités, un mouvement imprévisible qui ressemble à certains montages d'art cinétique où se projettent sur un écran les jeux d'ombres et de lumières que produisent des mécanismes fonctionnant à des allures différentes. Le résultat est l'apparition d'un espace sonore où la percussion a autant pour rôle de créer des couleurs que d'assurer une carrure rythmique, où les instruments à vent alternent les magmas sonores colorés et les phrases musicales plus dessinées, tout en assurant l'unité de l'œuvre par la reprise multipliée de formules identiques.

Arcana (1926-1927) est une composition de dimensions plus importantes : plus longue que les précédentes, elle mobilise un effectif de cent-vingt musiciens, dont soixante-dix cordes et une nombreuse percussion. Pour l'auteur, « c'est peut-être là que vous trouverez ma pensée ». Le titre, emprunté à l'alchimiste Paracelse, évoque quelque mystérieuse opération, l'accès à quelque monde inconnu et ardemment recherché. Ce n'est pas là un programme, au sens où l'on parle d'œuvre à programme (*Le Sacre du Printemps* est une œuvre à programme), mais plutôt l'image symbolique du projet du musicien. « Varèse construit ses œuvres selon ce principe : il ne veut ni développement, ni transformation, mais transmutation d'une cellule ou d'un agglomérat initial, qu'il soumet à différentes tensions, à différentes dynamiques, à différentes fonctions de gravitation selon l'attirance et la densité des éléments nouveaux ». Ici une figure rythmique de onze notes apparaît au début de l'œuvre : elle va servir non de fil conducteur, mais de base à cette élaboration qui se distend dans toutes les directions imaginables. Peut-être est-ce là que l'on perçoit le

mieux combien anxieusement Varèse cherche à faire éclater un monde sonore trop traditionnel. Et ce faisant, il exprime étonnament l'anxiété de notre temps.

Ionisation (1931) est considéré par certains, Olivier Messiaen entre autres, comme une production capitale de la musique du XXe siècle. Par bien des côtés, elle est aussi l'une des plus accessibles et elle tend aujourd'hui à devenir populaire grâce à ces merveilleux interprètes que sont les Percussionnistes de Strasbourg. Ici en effet Varèse ne s'est confié qu'à des instruments à percussion. C'est l'occasion de vérifier cette magie des timbres et cette profusion des rythmes grâce auxquels naît une atmosphère hallucinante : sans effort l'auditeur est entrainé. *Densité 21,5* (1936) tient une autre gageure. Le titre vient de la densité du platine, métal dans lequel un flûtiste venait de se faire fabriquer un instrument. C'est une mélodie prenante dans sa simplicité, où le soliste fait preuve de séduction plus que de virtuosité pure, mais qui montre de manière très visible la qualité des recherches de rythmes et l'importance des contrastes d'intensités. *Ionisation* et *Densité 21,5* sont sans doute les pièces qui introduisent le plus facilement au monde varésien.

Nous traversons les années et quittons l'Amérique avec *Déserts*. En février 1954, André Malraux écrit à Varèse : « Que vous deviez venir en Europe n'est pas douteux. Vos œuvres y intriguent tous les jeunes musiciens, passionnent ceux qui les connaissent et donnent à ceux qui n'en ont entendu qu'une partie le sentiment qu'il se passe là quelque chose de pathétique... Votre musique écrite à New-York s'accorde à cette ville par des voix profondes qu'on y reconnaîtra immédiatement ». Cette invitation rencontre un projet du musicien : venir travailler avec Pierre Schæffer à certaines parties de sa dernière œuvre, *Déserts*. Présentée par Pierre Boulez, dirigée par Hermann Scherchen, la création de *Déserts* provoque le chahut le plus mémorable, comparable à celui qu'avait déchaîné quarante ans plus tôt *Le Sacre*. L'œuvre est écrite pour quatorze instruments à vent, un piano et cinq groupes d'instruments à percussion. Sa nouveauté lui vient, outre l'évolution de l'auteur, de ce qu'à trois reprises elle intercale des fragments de musique concrète enregistrés sur bande magnétique. L'insertion est réalisée de façon admirable et chacune de ces trois interpolations possède un caractère propre : la troisième est intensément dramatique. L'écrivain canadien Fernand Ouellette, biographe et ami de Varèse, écrit à ce sujet : « *Déserts* n'est pas une anecdote, *Déserts* n'est pas une description, *Déserts* se situe au delà de l'événement. C'est la *Souffrance*, l'*horreur*, la *désolation* mêmes, qu'exprime Varèse, dans la mesure où l'œuvre d'art peut les assumer... Varèse abandonne aux sons organisés sur ruban les forces dévastatrices, impitoyables, le dernier cauchemar de celui qui est au poteau d'exé-

cution, la dernière frayeur de celui qu'on replonge dans l'eau, le dernier hurlement que la mort interrompt. Dans la partie instrumentale, l'homme, peu à peu marchera vers le soleil, un soleil si lointain, afin que demain l'homme soit, qu'il espère, qu'il aime à nouveau ; afin que la Vie à travers lui rayonne. Peu d'œuvres musicales évoquent si fortement la Vie et la Mort, car aucune n'a eu des moyens sonores aussi terribles et surtout, n'a dû exprimer des désastres spirituels, des absurdités, des destructions aussi horribles »[1].

L'œuvre de Varèse s'achève comme elle a commencé, avec une composition vocale : *Nocturnal* ; elle n'est malheureusement pas enregistrée en France. Mais entre elle et *Déserts* la conjoncture allait réunir deux grands artistes de notre temps : Edgar Varèse et Le Corbusier. Ce dernier, invité à construire le Pavillon Philips à l'Exposition de Bruxelles de 1958, décide : « Je ne ferai pas de pavillon ; je ferai un « Poème électronique » avec la bouteille qui le contiendra ; la bouteille sera le pavillon et il n'y aura pas de façade à cette bouteille », et il ajoute : « Immédiatement j'ai pensé à Varèse dont je n'avais pas eu à m'occuper depuis près de vingt-cinq ans... C'est à prendre ou à laisser et, plus que cela, je mets comme condition, pour Varèse, une rétribution digne de lui ». L'œuvre demande un long travail au musicien, lui apporte une joie intense. A l'audition manquent aujourd'hui l'espace stéréophonique, le cadre architectural, les projections de Le Corbusier. On reste cependant frappé par la continuité qu'il y a entre *Poème électronique* et les œuvres instrumentales : continuité sonore, mais aussi continuité dramatique.

Le chef américain Robert Craft, avec des musiciens de son pays, a enregistré en deux précieux disques la presque totalité des compositions de Varèse : *Ionisation, Densité 21,5, Intégrales, Hyperprisme, Octandre, Poème électronique* (PHILIPS A 01489 L) — *Offrandes, Arcana, Déserts* (CBS 72 106). Ses interprétations sont vivantes, franches, mais ne rendent pas toujours compte de la nouveauté apportée par le compositeur : pour reprendre son vocabulaire, la lecture paraît plus linéaire que spatiale. On s'en convaint en écoutant l'admirable gravure qu'a faite Pierre Boulez avec l'Orchestre du Domaine Musical de *Hyperprisme, Octandre* et *Intégrales* : exactitude, mystère, compréhension profonde, merveilleuse subtilité caractérisent ce disque complété par la *Suite pour sept instruments* op. 29 de Schönberg (VEGA C 30 A 271). Récemment Jean Martimon et l'Orchestre Symphonique de Chicago ont enregistré *Arcana* ; cette version l'emporte sur celle de Craft par son lyrisme et sa vérité intérieure ; il est seulement regrettable qu'elle soit couplée avec le *Concerto pour*

1. Le livre est paru chez Seghers en 1966. Nous lui avons emprunté toutes les citations de ce passage.

sept instruments à vent, percussion et orchestre à cordes de Franck Martin dont l'esthétique s'accorde bien mal à celle de Varèse (RCA 645.064).

Parallèlement, d'autres musiciens essaient d'ouvrir l'art musical dans d'autres directions. Tel Henry Cowell (1897-1963), personnalité éclectique, compositeur prolifique, qui s'est attaché davantage à des études sur le rythme. Un disque paru en France permet de découvrir quelques aspects de sa multiplicité (HARMONIA MUNDI HM 30 731). Un de ses titres de gloire est d'avoir été le professeur de John Cage, autre chercheur américain, dont le nom figure plus souvent au programme des concerts en France.

Né en 1912, ayant suivi aussi les leçons de Schönberg, Cage a été particulièrement sensible à la notion de durée musicale. De même qu'Anton Webern avait remarqué le rôle que joue le silence au sein des couleurs sonores, sa teinte, Cage souligne celui qu'il joue au sein du déroulement temporel d'un morceau, sa durée : le silence n'est plus cette sorte de relatif qui concourt à la création du rythme, mais une valeur intervenant à part entière dans le dessin d'une phrase musicale. De là provient le caractère statique de certaines des œuvres de Cage, leur ton contemplatif, renforcé d'ailleurs par l'attrait qu'exercent sur le musicien les arts de l'Orient.

Ce qui a cependant assuré le plus largement le renom de John Cage, et pas toujours en meilleure part, c'est sa découverte (fortuite) du « piano préparé ». Il s'agit tout simplement de modifier les sonorités courantes d'un piano en disposant sur les cordes des objets de toutes sortes. Outre un résultat sonore extrêmement curieux (qui fait penser, suivant les moments, aux instruments les plus inhabituels), ce « truc » va beaucoup plus loin car il engendre des « complexes de fréquences ». Pierre Boulez, qui s'est intéressé à l'expérience, voit là « une remise en question des notions acoustiques stabilisées peu à peu au cours de l'évolution musicale de l'Occident ».

Un disque nous offre les seize *Sonates* et les quatre *Interludes pour piano préparé* composés par Cage entre 1946 et 1948 et interprétés par la dédicataire, Maro Ajemian. L'écoute en est passionnante, tant l'auditeur se trouve entraîné dans les directions les plus diverses. Point n'est question de songer à l'origine de ces sonorités : il faut plutôt s'abandonner à ces petites phrases répétées jusqu'à l'obsession, à ces sons insolites, qui nous viennent d'un nouveau monde (HARMONIA MUNDI HMO 34.730).

Cage s'est évidemment occupé de recherches électro-acoustiques et fait figure de chef de file aux Etats-Unis dans la musique sur bande magnétique (tape-music). Parmi ses élèves, Earl Brown (1926) est représenté aux catalogues par une œuvre, *Times Five,* qui fait partie

d'un très intéressant « Panorama de musique expérimentale » (avec des compositions de Luc Ferrari, Ivo Malec, François Bayle, François-Bernard Mache et Philippe Carson). *Times Five* unit un groupe de cinq instruments (harpe, violon, violoncelle, trombone et flûte) qui disposent d'une certaine liberté dans leur interprétation et une bande magnétique constituée surtout de séquences musicales assez peu manipulées. On ne peut pas dire que l'audition apporte une satisfaction immédiate et entière, comme c'est le cas avec d'autres morceaux appartenant à ce Panorama ; mais ici comme dans beaucoup de compositions identiques il faut laisser l'oreille s'accoutumer (BOITE A MUSIQUE 5.072).



Il reste, comme toujours, les inclassables. Claude Samuel a réuni là quatre artistes qui lui paraissaient réaliser une synthèse personnelle à partir des éléments soulignés jusqu'ici : Charles Ives, Virgil Thompson, Aaron Copland et Elliott Carter. Seul le troisième a une petite place à nos catalogues de disques en France.

Ayant à compter avec le conservatisme spontané des mélomanes, Aaron Copland oscille entre des œuvres audacieuses et personnelles et des compositions superficielles, au goût du jour et souvent à base de jazz. Sa carrière est l'histoire de ses multiples revirements et témoigne d'une sincérité déchirée.

Le *Concerto pour clarinette et orchestre à cordes,* qui date de 1948, est à placer dans une zone intermédiaire entre ces deux versants. Il se compose de deux mouvements : le premier est une élégie où la clarinette s'épanche largement ; l'instrument manifeste, en soliste, une belle virtuosité dans une cadence où affleurent les formules du jazz et qui lance le second mouvement, fringant, rythmé, humoristique : on n'est plus loin alors de Gershwin.

En 1950 et 1952 Copland publie deux recueils de vieux airs américains pour lesquels il s'est contenté de réunir des textes et des mélodies du XIXe siècle et de soutenir la voix du baryton d'un accompagnement orchestral facile, bien adapté aux aspects divers de ces dix chansons, écrites pour les circonstances les plus variées. Plutôt qu'une œuvre qui révèle les facultés créatrices de l'auteur, c'est un document fort intéressant pour l'hsitoire américaine.

Copland dirige lui-même dans ce disque l'Orchestre Symphonique de Columbia, accompagnant le célèbre clarinettiste de jazz Benny Goodman et le baryton William Warfield. (CBS SBRG 72218).

François SANSON

CHRONIQUES

A propos de l'encyclique *Humanae vitae*

L'encyclique *Humanæ vitæ* a été accueillie avec quelque réserve par nombre de croyants catholiques, laïcs ou prêtres. Les journaux et les hebdomadaires ont fait amplement écho à ces divergences d'opinion. Paul VI, semble-t-il, ne se faisait pas illusion sur les oppositions que susciterait son option : « On peut prévoir, écrit-il en effet, que cet enseignement ne sera peut-être pas facilement accueilli par tout le monde » (§ 18). Aussi ne craint-il pas de faire un appel pressant à l'adhésion des prêtres et des évêques : « Soyez les premiers à donner, dans l'exercice de votre ministère, l'exemple d'un assentiment loyal, interne et externe, au magistère de l'Eglise. Cet assentiment est dû, vous le savez, non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit-Saint, dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité » (§ 28). Malgré cette exhortation, des assemblées épiscopales, des théologiens ont cru de leur devoir ou bien de nuancer les affirmations de l'encyclique, ou bien de formuler des interrogations sur l'argumentation et les conclusions de ce document.

Ce n'est pas un fait sans précédent dans l'histoire de l'Eglise catholique qu'un document pontifical soit reçu avec réticence. Au XIXe siècle, l'encyclique *Mirari vos* et le *Syllabus* avaient jeté beaucoup de catholiques dans le désarroi. Ces textes, aujourd'hui lus seulement par les spécialistes, sont oubliés. Les historiens et les théologiens les critiquent sans passion : sans mépriser ni surestimer leur autorité, il les situent dans la politique d'un pontificat. En relativisant ces documents, ils leur donnent leur vrai sens. L'interprétation critique des textes émanant du magistère a toujours été une des tâches de la théologie, et lorsqu'il s'agit de documents anciens, nul n'y a jamais vu un germe d'insubordination. Les textes récents se prêtent moins à la froideur de la raison critique. Celle-ci sera facilement accusée de désinvolture ou d'insoumission. Les responsables ecclésiastiques voient souvent dans la raison critique un ferment de désunion. Paul VI ne craint pas d'écrire dans *Humanæ vitæ :* « Vous savez qu'il est de souveraine importance pour la paix des consciences et l'unité du peuple chrétien que, dans le domaine de la morale comme dans celui du dogme, tous s'en tiennent au magistère de l'Eglise et parlent un même langage ». Malheureusement, l'histoire de la pensée

chrétienne nous apprend que la paresse spirituelle ferait facilement passer pour enseignement irréformable du magistère ce qui n'est qu'expression momentanée. La fonction critique de la théologie est éminemment bénéfique au magistère lui-même. Sans une dialectique entre fonction critique et magistère, nous assisterions rapidement à un assoupissement de la pensée chrétienne. Aussi est-ce une forme de plus haut respect que de prendre suffisamment au sérieux un acte du magistère pour en faire l'objet d'un examen critique et d'exprimer en toute sérénité l'interrogation qu'il suscite. L'Eglise doit se féliciter d'avoir des hommes debout plutôt que des esclaves. C'est un signe des temps encourageant de voir le sérieux avec lequel est discuté dans la communauté ecclésiale un document du magistère. Ce serait en effet se faire illusion que d'imaginer la hiérarchie dans une condition semi-divine. Le Concile de Vatican II s'est élevé contre ces conceptions erronées de l'articulation entre le magistère et l'ensemble du peuple chrétien. Il a prôné un échange constant entre les responsables hiérarchiques et les autres croyants. Sans doute les intuitions les plus fécondes de ce concile ne se sont-elles pas encore acclimatées dans l'Eglise. Des méthodes, respectables en soi, mais inadaptées à la mentalité créée par la volonté collégiale du concile, sont encore utilisées. La difficulté de créer des structures adéquates à l'intention conciliaire explique pour une part ce retard des méthodes sur le projet. La promulgation d'une encyclique dont le contenu n'a pas été collégialement débattu devait susciter des oppositions. Celles-ci témoignent de la progression de la mentalité conciliaire. Le débat qu'on avait cru devoir éviter en procédant par discussions secrètes est aujourd'hui installé dans l'Eglise. Il n'est pas un défi à l'autorité, il rappelle que l'Eglise est une communauté dont chacun est à son niveau responsable. Il est la conséquence directe de l'extraordinaire liberté d'expression qui eut cours au Concile, au grand honneur de l'Eglise catholique. Sans doute eut-il été souhaitable que, sur une question aussi complexe et controversée, la discussion fut collégiale et publique avant que l'autorité se prononce. La procédure suivie aura du moins positivement montré que le Concile a porté des fruits.

Le débat ouvert par la promulgation de l'encyclique *Humanæ vitæ* ne porte pas seulement sur la façon dont s'exerce l'autorité après le Concile, il atteint le contenu même du document. A dire vrai, mode de promulgation et contenu sont fortement liés. Un théologien romain, le P. Gagnebet, a fait remarquer que toute la force du document vient de son autorité et non de ses arguments. Pourtant nul n'affirme que le pape a engagé son autorité suprême : Mgr Lambruschini, porte-parole du Saint-Siège, a tenu à préciser que le document n'engageait pas l'infaillibilité reconnue à certains actes du Pontife romain. Dès lors se révèlent deux tendances : les uns, même s'ils perçoivent certaines faiblesses de l'argumentation, accentueront l'autorité du docu-

ment jusqu'à faire un acte d'obéissance aveugle ; les autres, moins portés à faire de l'autorité raison, examineront critiquement le contenu avec d'autant plus de liberté que les fondements bibliques de l'option pontificale paraissent étroits. Ils pensent que s'il est question de la nature que chacun peut connaître, par définition même, autrement que par révélation, ils sont tenus en conscience, avant tout assentiment, de mesurer le sens et la valeur de la doctrine promulguée. Le document est ambigu en raison du faible appui qu'il trouve dans les données claires de la révélation. Il faut donc parler de la critique du contenu si l'on désire comprendre le débat actuel.

Les interrogations et les réticences, loin de mettre en cause le thème majeur de l'encyclique, la dignité et la beauté de l'amour conjugal, partent au contraire de cette idée centrale pour mettre en lumière que les conclusions légales qu'on en dégage au sujet de la contraception ne sont pas aussi évidentes que le donne à entendre la rédaction du document. La critique porte donc sur la cohérence du contenu.

Il faut loyalement reconnaître qu'elle n'est pas immédiatement perceptible. Le problème est fort bien posé dans le paragraphe second : le développement démographique, la place nouvelle de la femme, la valeur reconnue à l'amour conjugal, les difficultés auxquelles se heurtent les familles, la planification nécessaire des naissances définissent le contexte proche ou lointain du problème moral se posant à chaque couple : « Ne pourrait-on admettre que l'intention d'une fécondité moins abondante mais plus rationalisée transforme l'intention matériellement stérilisante en un licite et sage contrôle des naissances ? » (§ 3).

Le document ne répond pas sur le champ à ce problème : il élabore une vision globale de l'homme, décrit en un très beau paragraphe l'idéal de l'amour conjugal et montre la nécessité d'une paternité responsable. Il entend par là une maîtrise réelle des données biologiques en vertu de la multiplicité des tâches humaines, économiques, psychologiques, politiques, religieuses. La responsabilité n'est pas déterminée par un seul domaine, elle est fonction d'un rapport authentique à l'intégralité des relations humaines.

Cette partie du document est orientée vers une morale de la réciprocité entre l'homme et la femme : « Par le moyen de la donation personnelle réciproque qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leur être en vue d'un mutuel perfectionnement personnel, pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies » (§ 8). L'enfant est ici le fruit en même temps que le symbole d'un amour exclusif. La procréation n'est pas seulement un processus biologique, la femme n'est pas seulement au service de l'espèce. La procréation n'a de sens que par l'amour de

deux êtres. On comprend dès lors que la paternité comme la maternité ne peuvent être que responsables ; ce ne sont pas des réalités animales, ce sont des réalités humaines. L'union sexuelle d'époux qui s'aiment a signification en elle-même, et c'est parce qu'elle est pleine de sens qu'elle est productrice de vie. Il est cependant regrettable que ces paragraphes sur l'amour ne comportent pas la moindre analyse de la signification humaine de la sexualité. On garde, à la lecture du document, l'impression d'un certain manichéisme ou dualisme. Il nous semble qu'il eut été bénéfique de montrer que le projet de l'amour humain est de faire passer la sexualité de l'animalité à l'humanité, c'est-à-dire d'en faire un comportement expressif de la rencontre de l'autrui le plus différent. Cette carence de l'analyse a des conséquences : à partir du paragraphe 11, on entre dans une perspective qui peut ne pas paraître commandée par les principes posés plus haut. Citons-en quelques lignes : « Ces actes par lesquels les époux s'unissent ne cessent pas d'être légitimes si, pour des causes indépendantes de la volonté des conjoints, on prévoit qu'ils seront inféconds : ils restent en effet ordonnés à exprimer et à consolider leur union. De fait, comme l'expérience l'atteste, chaque rencontre conjugale n'engendre pas une nouvelle vie. Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité, qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances. Mais l'Eglise, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie ». Ce texte établit donc qu'il ne peut exister de dissociation entre union et procréation. Il est dit au paragraphe 12 que c'est là un lien indissoluble voulu par Dieu, que l'homme ne peut rompre de sa propre initiative.

Ce sont ces textes qui soulèvent le plus de difficultés et de controverses. Le pape identifie la loi naturelle comme volonté manifeste du créateur et le donné biologique, et c'est parce que l'intention de Dieu sur le sens de la sexualité se lit dans le processus biologique que l'homme ne peut y intervenir techniquement sans s'arroger un droit qui n'appartient qu'à Dieu. Le pape reconnaît lui-même qu'en fait, le lien entre union et procréation n'est pas indissoluble, puisque biologiquement ce lien n'est pas absolu. Il considère donc comme permis l'usage de cette coupure biologique entre sexualité et procréation. Toutefois il faut reconnaître que la phrase : « Tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie » (§ 11) s'accorde mal avec l'appel fait aux hommes de science pour déterminer avec une certitude absolue les rythmes d'infécondité naturelle (§ 24). Cela signifie que ce n'est pas le lien indissoluble entre union et procréation qui est critère de la moralité. On ne voit pas en effet comment on pourrait chercher à connaître scientifiquement le temps de leur dissociation pour accomplir un acte d'union conjugale si celle-ci n'avait

en elle-même un sens en vertu de l'amour mutuel. Toute la question revient donc à la légitimité d'une technique qui, pour des raisons humaines, parfait une dissociation ébauchée par la biologie. Paul VI pense que la technique serait ici une usurpation, car « user du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le créateur » (§ 13). Est-il si évident que la rationalisation d'une dissociation entre sexualité et procréation ébauchée par la biologie soit autre chose que l'humanisation de la providence divine, si on en fait usage en tenant compte des différents domaines de l'activité humaine et si l'union sexuelle demeure expression aimante ? Le pape écrit : « Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité, qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances » (§ 11). Cette sagesse globale est-elle si perceptible dans l'expérience de la plupart des couples ? L'utilisation de la technique en ce domaine est-elle vraiment susceptible d'arracher au créateur sa prérogative de source, si cette technique est rationnellement appliquée, c'est-à-dire si elle a pour but la paternité responsable ? Ce n'est pas insubordination que de poser ces questions. Les arguments de l'encyclique n'y répondent pas. Et même si l'on donne un assentiment loyal à la doctrine, il n'en demeure pas moins que les questions nous sont posées et quelles se posent.

Ces questions sont d'ailleurs encore plus contraignantes si on se réfère au paragraphe 17 sur les graves conséquences des méthodes de régulation artificielle. Il y est dit que ces méthodes favorisent l'infidélité conjugale. Pour autant qu'on puisse faire de statistiques en cette matière, il semble que l'angoisse de la grossesse chez la femme et la frigidité qui en est parfois la conséquence favorisent l'instabilité de l'époux. Les méthodes contraceptives ne sont pas de soi facteurs d'infidélité. Par contre, que ces méthodes favorisent une certaine immoralité, cela est possible. C'est là sans doute l'apanage de tout moyen technique donnant une plus grande liberté : il nécessite seulement une plus grande responsabilité. L'éducation de l'affectivité et de la sexualité, la célébration de la beauté de l'amour sont d'autant plus nécessaires que l'homme a plus de moyens techniques pour dissocier plaisir et amour. Le rappel de la loi naturelle est-il le meilleur moyen de pallier cette immoralité ? Ne faudrait-il pas davantage insister sur une morale de la réciprocité aimante, avec les exigences de fidélité qu'elle comporte ? Ne faudrait-il pas que l'homme sache assumer la technique de façon responsable, plutôt que de la subir comme un destin ? Le véritable problème n'est pas d'abord dans les moyens de régulation, mais dans l'attitude de l'homme et de la femme. N'est-ce point mésestimer l'homme et la femme que de croire que l'utilisation des méthodes contraceptives

artificielles n'a pour but que le plaisir séparé d'un amour authentique ? C'est à l'amour que l'Evangile appelle d'abord. L'amour est également l'axe du document pontifical. On regrette toutefois que l'insistance sur des conséquences purement négatives de la contraception artificielle finisse par occulter le véritable sens du texte.

Ces questions, ces doutes se veulent respectueux. Ils sont latents chez beaucoup de chrétiens. Chez d'autres, ils sont source de déchirement. Ce serait ne pas accomplir la tâche théologique que d'ignorer, sous prétexte d'obéissance, les problèmes soulevés. Ce serait mépriser le magistère ecclésial que de ne pas avoir suffisamment confiance en lui pour lui exposer les doutes partagés par beaucoup. De ce débat qui est désormais publiquement ouvert, il sortira une meilleure articulation entre les actes du magistère et l'opinion publique catholique. A travers heurts et douleurs, le nouveau style de l'Eglise post-conciliaire se dessine. La franche liberté qui règne actuellement dans l'Eglise est signe de sa jeunesse. Tôt ou tard, cette liberté, loin de diminuer l'autorité du magistère, l'affermira.

Christian DUQUOC, o. p.

L'assemblée œcuménique d'Upsal
4 - 19 juillet 1968

Nos lecteurs sont, nous l'espérons, sans illusion : il est impossible de donner en quelques pages un compte rendu exhaustif d'une assemblée dont la richesse apparaît sans doute mieux quelques semaines après sa clôture que dans le feu même de l'action. Nous devrons nous contenter de suggérer quelques pistes de réflexion et de faire écho aux décisions ou aux orientations qui paraissent les plus importantes et les plus décisives pour l'avenir[1].

Une réunion mondiale du Conseil œcuménique revêt plusieurs aspects et peut être considérée sous plusieurs angles. Nous en retiendrons deux, qui ne sont d'ailleurs pas totalement séparables l'un de l'autre : Upsal a d'abord été une sorte de congrès chrétien, le plus représentatif qui ait jamais été convoqué ; ce fut ensuite l'assemblée générale du Conseil œcuménique des Eglises. Sous le premier aspect, furent traités différents thèmes qui intéressent les disciples du Christ aujourd'hui : c'est essentiellement le travail des six *sections*. Dans un deuxième moment les délégués des Eglises eurent à « contrôler » et à orienter le travail des différents rouages du Conseil œcuménique : ce fut le travail de très nombreux *comités*. Les diverses conférences, projections de films, représentation théâtrale, introduisaient les thèmes des uns ou des autres. L'ensemble de ce travail s'insérait dans un cadre de vie communautaire avec le logement dans les cités universitaires, les repas, les moments de détente et, naturellement aussi, la prière. Nous nous arrêterons d'abord sur le travail des sections, puis sur les problèmes du Conseil œcuménique comme tel, non sans avoir redit que cette division commode est assez artificielle.

I. UN CONGRÈS CHRÉTIEN

Après quelques jours de séances plénières pour le rodage de l'assemblée et afin de permettre des introductions générales, les délégués furent répartis en six sections. Deux d'entre elles étaient consacrées, d'une part, à la responsabilité chrétienne dans le développe-

---

1. Nous nous exprimons de manière plus ample dans un livre à paraître prochainement aux Ed. Mame, *L'assemblée œcuménique d'Uppsala* (en collaboration avec Paul Eberhard) ainsi que dans un article, « Réflexions sur quelques thèmes d'Upsal » paru dans *Communio,* I (1968), n° 2.

ment du tiers monde (Section III), d'autre part à la justice et à la paix dans les rapports internationaux (Section IV). Une autre encore, préoccupée du renouveau de la mission (Section II), n'était pas sans lien avec les deux premières.

Une deuxième ligne de recherche portait sur le style de vie chrétien, individuel et communautaire, avec, en particulier, une réflexion sur la catholicité de l'Eglise et sur sa vie cultuelle (Sections I et V). La Section VI, « Vers de nouveaux styles de vie », qu'on serait tenté de classer dans cette deuxième catégorie, a penché plutôt vers la première.

Entre la préoccupation du monde et la réflexion plus interne sur la doctrine et sur le culte (qui n'est pourtant pas sans débouchés, elle aussi, sur les problèmes du monde), la balance a penché, de l'avis de beaucoup des observateurs, en faveur de la première. Et l'on se demande par quel aveuglement ou au nom de quel parti pris les représentants de jeunesse ont pu déclarer à l'issue de l'assemblée — dans un document qui contient par ailleurs de judicieuses remarques constructives — que « le Conseil œcuménique semble se préoccuper beaucoup plus des Eglises que du monde » : visant ce qui s'est fait à Upsal et l'atmosphère qui y régnait cette critique porte fondamentalement à faux.

Il est vrai que, prenant les choses sous un autre biais, Max Thurian estime que les deux rapports qui auront en fait le plus de portée dans les Eglises sont ceux des Sections I et V, c'est-à-dire ceux qui sont consacrés à la théologie et à la vie spirituelle[2]. L'avenir en décidera. Quoi qu'il en soit nous commencerons par présenter ces deux documents, avant d'en venir aux préoccupations des chrétiens face aux problèmes du monde d'aujourd'hui.

La catholicité de l'Eglise

Le point de départ de la Section I est la fameuse description de l'unité adoptée lors de la précédente assemblée, à New Delhi, en 1961. L'unité, y lisait-on, est rendue visible, « lorsque, en un même lieu, tous ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits à former une communauté pleinement engagée ». Cette présentation, qui mettait d'abord en relief l'unité au niveau local, n'oubliait pas d'esquisser aussi des perspectives « catholiques » en ajoutant que les chrétiens, localement unis, devaient l'être aussi, dans l'espace et dans le temps, à la communauté formée par tous les disciples du Christ. Toutefois, parce que ce deuxième aspect avait moins été mis en évidence que le premier, le besoin s'est fait sentir d'insister : c'est l'origine du sujet de réflexion proposé à la Section I d'Upsal : « Le Saint-Esprit et la catholicité de l'Eglise ».

2. Cf. le quotidien *La Croix,* du 26 juillet 1968, p. 10.

Le document adopté par l'assemblée ne va pas au fond du problème. Cependant il est suffisamment équilibré pour que tous les participants aient pu s'y rallier, les Orthodoxes ne manquant pas toutefois de déclarer qu'ils n'étaient point parfaitement satisfaits.

Ce rapport dit de la catholicié qu'elle est, avec l'unité, la sainteté et l'apostolicité, une « qualité » fondamentale de l'Eglise. Toutes quatre, « étroitement liées entre elles, ont toujours caractérisé la vie authentique » de la communauté chrétienne. Plus précisément, la catholicité vise le rassemblement « des hommes de tous les temps, de toutes les races, de tous les lieux, de toutes les conditions » dans une unité organique vivante, en le Christ, par le Saint-Esprit, sous la paternité de Dieu. La catholicité, dit encore le rapport, exprime « une dimension plus profonde, intérieure » que l'unité externe : elle renvoie à « la plénitude, l'intégrité, la totalité de la vie en Christ ». Elle prend appui sur l'apostolicité de l'Eglise, c'est-à-dire sur le fait que « tout ce qui la constitue en tant qu'Eglise lui vient du Christ par les apôtres » et qu'en conséquence elle doit demeurer « fidèle à la foi et à la mission des apôtres ».

Comme les trois autres « qualités » de l'Eglise, la catholicité est à la fois un don de l'Esprit et l'objet d'une quête quotidienne. De nouveau, quatre domaines ont retenu l'attention des rédacteurs du document :

Il s'agit tout d'abord de la *diversité*. Certes, celle-ci « peut être une perversion de la catholicité », parfois : mais « elle est souvent une expression véritable de la vocation apostolique de l'Eglise ». Le Nouveau Testament donne l'exemple : « L'héritage apostolique unique et permanent s'exprime dans une gamme étendue de doctrines et de formes liturgiques ». De même aujourd'hui, « il y a diverses manières de proclamer l'Evangile et de faire saisir ses mystères ; il y a de nombreuses façons de présenter les vérités doctrinales et de célébrer les événements liturgiques et sacramentels ; les Eglises des différentes régions choisissent des types différents d'organisations ».

La recherche de la diversité doit être équilibrée par une volonté de *continuité* dans la foi, la vie liturgique et sacramentelle, la succession du ministère apostolique, le témoignage dans le monde. Mais cette continuité n'est pas seulement lien avec le passé : le Saint-Esprit est « présent en permanence dans l'Eglise pour la renouveler et la recréer intérieurement », « l'Eglise terrestre n'existe pas en dehors de la marche de l'histoire ».

Une troisième piste de recherche concerne la quête de *l'unité de l'Eglise entière*. Beaucoup, aujourd'hui, l'estiment anachronique ; il n'est donc pas inutile de réaffirmer l'urgence de parvenir à « l'union de tous les chrétiens dans une commune profession de la foi, dans

la pratique du baptême et de l'eucharistie, dans la reconnaissance d'un ministère pour toute l'Eglise ». Les alliances confessionnelles offrent certes un premier niveau de réalisation ; le mouvement œcuménique, avec les Conseils nationaux et le Conseil mondial des Eglises, « élargit » l'expérience. Mais le but ne sera atteint que lorsqu'un Conseil ou un Concile authentiquement universel pourra enfin parler au nom de tous les disciples du Christ.

Le quatrième domaine dans lequel les Eglises sont conviées à devenir plus catholiques est celui de *l'insertion dans une humanité elle-même en quête de son unité*. La catholicité ecclésiale, proposée comme modèle au monde par les chrétiens, est contestée par des « catholicités séculières » qui paraissent souvent plus efficaces qu'elle. Les Eglises doivent donc s'ouvrir plus largement aux aspirations d'un monde que la technique est d'ailleurs en train d'unifier. Un des domaines où le retard du christianisme est particulièrement intolérable est celui du racisme : « Un tel déni de la catholicité doit être condamné sans délai et avec la plus grande énergie ».

Ce document n'est pas sans valeur. Faut-il lui reprocher de tourner un peu court lorsqu'il s'agit de définir la catholicité dans toute sa profondeur ? Ce n'est guère étonnant puisqu'on est là sur une des lignes de clivage entre « protestantisme » et « catholicisme ». Notre regret porterait plutôt sur le fait qu'il n'a pas suffisamment tenu compte de travaux récents de « Foi et Constitution », en particulier en ce qui concerne, d'une part, des pistes de travail dans l'histoire de l'Eglise, des conciles et des pères et, d'autre part, un consensus sur l'eucharistie et son caractère catholique. Enfin, malgré de louables efforts, le Saint-Esprit paraît parfois plus juxtaposé à la catholicité que constituant son âme même.

La prière et le culte

« Beaucoup de gens sont profondément troublés par la question du culte, constate la Section V, et surtout ils sont dans l'incapacité de prier : ce sont les signes d'une crise généralisée de la foi ».

Pourtant « le culte n'a pas plus besoin d'être justifié que l'amour. Il rend compte du profond mystère qui entoure la vie humaine. Pour ceux qui croient au Dieu qui se révèle en Jésus-Christ le culte n'est pas un problème mais un privilège. Car il permet à l'homme d'avoir part à la joie, à la paix et à l'amour de Dieu. C'est Dieu lui-même qui rassemble son peuple dans l'adoration, c'est lui qui inspire sa réponse ».

Mais le culte se heurte à la sécularisation, phénomène à la fois positif et négatif, car il est, d'un côté « l'affirmation des authentiques virtualités de l'homme et du monde », de l'autre « l'idéologie d'un uni-

vers clos » qui « peut détruire la vraie liberté et la vraie dignité de l'homme ». En fait, dit le rapport, « la sécularisation peut nous ramener à un culte véritable qui affirme la réalité de Dieu, de l'homme et du monde ».

Ce culte doit savoir allier la continuité et le changement. L'assemblée d'Upsal affirme d'abord avec une certaine emphase le premier aspect : « Puisque Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et éternellement, une continuité essentielle gouverne le culte de l'Eglise dans tous les âges, les civilisations et les situations. Le culte chrétien est toujours célébré au nom de Jésus-Christ notre Seigneur. Dans tous les âges son but est d'entraîner les hommes à participer à l'œuvre permanente du Christ ». Mais cette continuité est compatible avec de profonds changements et des adaptations historiques qui doivent se faire « sans compromettre la foi chrétienne ».

Le document en vient ensuite à des suggestions précises concernant la prédication, le baptême et l'eucharistie. « La proclamation de la Parole est essentielle » dans le culte, mais aujourd'hui la forme traditionnelle de la prédication est contestée. Il convient donc de s'orienter vers de nouvelles manières de faire : « Un travail d'équipe par lequel la paroisse participerait à la préparation puis à la discussion et à la mise en pratique du sermon... D'autres formes de présentation telles que le dialogue, le jeu dramatique et les arts visuels ».

Quant au baptême, l'assemblée d'Upsal attire l'attention sur l'« accord remarquable » auquel sont parvenues les Eglises au niveau de la théologie. Il reste à en tirer les conséquences, c'est-à-dire à travailler à la reconnaissance mutuelle *de fait* de l'unique baptême, et à se mettre d'accord sur les éléments principaux d'une liturgie. A noter aussi une ferme mise en garde contre l'« administration du baptême sans discrimination ».

Pour l'eucharistie, deux invitations symétriques et complémentaires sont adressées : d'une part « que toutes les Eglises considèrent sérieusement s'il ne faudrait pas revenir à la tradition du christianisme primitif qui célébrait l'eucharistie chaque dimanche » ; d'autre part, « que tous les chrétiens présents au service eucharistique considèrent comme normal de participer à la Sainte Cène ». Par ailleurs, les Eglises sont encouragées à examiner le bien-fondé de nouveaux styles de célébrations et, en ce qui concerne l'inter-communion, il est demandé à chacune d'entre elles de réétudier ses règles d'admission à la communion, « se rappelant la prière du Christ pour l'unité et son commandement de réconciliation ».

Une dernière partie du document envisage l'aide à fournir aux chrétiens dans une vie spirituelle : il faudrait une étude « des symboles (y compris les symboles verbaux) utilisés dans le culte et la

culture contemporaine » et il convient de favoriser la naissance de symboles nouveaux. Il faut aussi rappeler à tous les disciples du Christ « qu'ils ont quelque chose à apprendre les uns des autres et de leurs contemporains » et les familiariser avec les diverses expressions cultuelles des Eglises.

Parmi les documents préparatoires à ce rapport de Section deux textes de valeur méritent d'être signalés : l'un a pour auteur le professeur J.-J. von Allmen, réformé ; l'autre est l'introduction présentée en séance plénière à Upsal par le P. J. Meyendorff, orthodoxe.

Faute de pouvoir les résumer, nous retiendrons quelques brefs éléments de l'un et de l'autre. Du premier, un appel vigoureux à l'examen des questions soulevées par l'intercommunion : il faudrait, dit le professeur de Neuchâtel, « demander aux Eglises, y compris à l'Eglise de Rome qui est ici directement intéressée aussi et dont la présence est par conséquent indispensable, de constituer à l'échelon le plus approprié des commissions chargées, dans un délai fixé d'avance et qui devrait être bref, d'énumérer les raisons pour lesquelles l'intercommunion n'est pas possible et pour lesquelles elle l'est, et donc les raisons pour lesquelles il faut rester divisés et pour lesquelles nous avons le droit et donc le devoir de nous réconcilier. De telles commissions devraient, à côté des pasteurs et des théologiens, comporter encore des laïcs, porteurs eux aussi du Saint-Esprit, puisqu'ils sont baptisés ». Et après avoir demandé que ce rapport soit compréhensible aux non techniciens, le pasteur von Allmen ajoute : « Si ce travail indispensable et urgent est mené à chef sans retard, je crois possible de demander aux impatients de réfréner leur impatience. Cette impatience en effet est sérieuse ; elle a beaucoup de chances d'être l'impatience de vouloir obéir à Jésus-Christ. Si nous hésitons à faire une telle proposition, nous ne résisterons pas à la poussée vers une inter-communion acquise par révolte, et tous les problèmes que nous n'aurons pas réglés avant (et j'en connais bien l'extrême complexité), nous les retrouverons après, plus difficiles encore à résoudre parce que l'enthousiasme de la communion retrouvée se sera tassé et que les vieux griefs remonteront à la surface ».

La section ne suivit pas sur ce point la suggestion précise de J.-J. von Allmen. Nous verrons toutefois plus loin que le Comité de « Foi et Constitution » s'est montré conscient de l'acuité et de l'urgence du problème.

De son côté le P. Meyendorff, en introduisant le thème de la Section V, proposa quelques remarques stimulantes. Celle qui me frappa le plus fut une mise en garde contre la «grande préoccupation de s'ouvrir au monde », de « mettre le culte en rapport direct avec la science, la technologie, les relations sociales, la politique, tout ce qui constitue aujourd'hui la vie de l'homme sécularisé ». Il insista : « La prière de

l'Eglise *doit* être détachée du présent pour pouvoir refléter l'éternel et permettre un retour à la Source ». C'est ce principe, ajouta-t-il, « qui permit la survie du christianisme oriental à des époques où tout témoignage social lui était interdit (en pays d'Islam), et c'est encore le même recours exclusif à la prière, au contact immédiat avec Dieu, à la présence sacramentelle, qui donne vie à l'Eglise aujourd'hui dans les pays où toute activité lui est interdite par la loi, en dehors de l'édifice cultuel ». Le P. Meyendorff explicitait encore sa pensée sous forme de question : le monde ne doit-il pas « être sauvé, c'est-à-dire changé, renouvelé, transfiguré ? Et le culte, en particulier, ne doit-il pas être essentiellement la manifestation d'une création nouvelle, donc différente de celle qui nous entoure et impliquant, de notre part, un renoncement au monde ? »

A qui estimerait que cette position est outrancière et « typiquement orientale », il faudrait conseiller de lire, en contrepoint, J.-J. von Allmen, dans l'exposé déjà cité : le culte « doit oser être l'attestation d'un ailleurs... l'ailleurs qui interpelle le siècle présent à partir du siècle qui vient... » ; avec cette conclusion qui ne manque pas d'un certain piquant : « Aussi le culte chrétien aura-t-il toujours quelque chose de *protestant* : il protestera contre une surévaluation, une absolutisation des nouveautés qui émeuvent le monde et nous émeuvent dans le monde ; mais aussi et surtout il pro-testera, il sera le témoin d'une nouveauté qui, depuis bientôt deux mille ans, a survécu à toutes les autres nouveautés de l'histoire ».

Vers de nouveaux styles de vie

Pour exprimer cette nouveauté radicale et définitive de l'événement du Christ, la Section VI était, quant à elle, à la recherche de « nouveaux styles de vie » dans le monde contemporain. Comment être chrétien aujourd'hui ? s'interroge-t-elle. Sa réponse met avec insistance l'accent sur la nécessité du *changement* : « Pour être chrétien, il faut être prêt à changer... Aujourd'hui, les chrétiens sont appelés à quitter le terrain familier et à s'aventurer vers des horizons inconnus ». Le danger qui les menace en effet, c'est d'être considérés « comme les défenseurs de traditions surannées ». Un correctif toutefois est introduit, mais qui reste assez vague : « Tout ce qui est nouveau ne vient pas de Dieu. Les nouveautés, aussi, ont besoin d'un renouveau ».

Ces principes sont appliqués à quelques « points chauds » du monde : la contestation de la jeunesse, les inégalités et les discriminations entre les hommes, la collaboration des sexes. En ce qui concerne le premier point, « nous affirmons, dit solennellement le document, que les jeunes ont raison de mettre en question toute autorité qui n'est pas constamment méritée ». D'autre part, « les jeunes ont

le droit de participer, tout comme leurs aînés, à la prise des décisions dans les écoles et les universités, de même que dans la vie politique, la vie des affaires, la vie familiale, bref, d'avoir leur mot à dire à propos de toutes les structures qui les concernent ». Enfin, compte tenu du fait que, « sauf peut-être en politique et dans le gouvernement ecclésiastique », « la sagesse et l'autorité ne sont plus les prérogatives de la vieillesse », la Section, soucieuse de « réconcilier en orientant les conflits vers des fins constructives », demande que les Eglises et les assemblées œcuméniques donnent aux jeunes le droit de vote.

Traitant ensuite de ce qu'il appelle l'« utilisation constructive du pouvoir », le document décrit une fois de plus les inégalités criantes du monde contemporain, ses discriminations entre les hommes, l'indifférence aux souffrances d'autrui. Il donne quelques indications en vue de l'action : il faut, dit-il, participer à des organisations de discussion collective, pousser les détenteurs de l'autorité à agir, soutenir le développement international, s'opposer au racisme, etc.

Souhaitant promouvoir une « collaboration constructive » entre l'homme et la femme, la Section se félicite des conséquences heureuses, pour la vie des foyers, de l'évolution actuelle qui libère la femme. Elle note qu'une coopération est possible aussi en dehors de la cellule familiale : « Il est des formes de communion authentiques dans lesquelles l'intimité physique n'a pas de part... Une coopération étroite peut ainsi s'instaurer dans les relations sociales et professionnelles, lorsque les hommes et les femmes ne se regardent pas les uns les autres comme autant d'objets sexuels ».

Dans un dernier moment de sa réflexion, la Section VI constate qu'« il n'y a pas de style de vie chrétien unique ». Par exemple, « à notre époque, beaucoup d'efforts de renouveau se reconnaissent à leur engagement dans la lutte pour la justice sociale. D'autres mouvements de réveil voient le nouveau style de vie dans le refus de fumer, de boire de l'alcool, de danser, de se maquiller et de jouer, et dans le zèle d'aller régulièrement à l'église ». Comment interpréter pareille diversité ? La réponse est mesurée : « Le commandement de Dieu est saint, juste et bon. Les règles humaines qui saisissent et expriment ce commandement peuvent nous aider à discerner la volonté de Dieu et à prendre nos décisions. Mais quand les règles se détachent de l'Esprit, elles peuvent nous rendre incapables de distinguer la hardiesse de l'Evangile et les signes des temps par lesquels Dieu nous parle ».

En conclusion, « un nouveau style de vie ne sera pas produit par des documents, mais par un engagement personnel impliquant qu'on est disposé à modifier l'emploi de son temps, de ses dons et de sa richesse, et même peut-être à offrir sa vie pour l'établissement d'une société plus juste et plus fraternelle ».

On le voit : ce document contient des remarques qui ne sont pas sans intérêt. Faut-il s'étonner qu'elles ne soient guère nouvelles, sauf peut-être aux yeux de chrétiens enfermés dans un traditionalisme pétrifié ? On aurait certes aimé trouver une recherche plus en profondeur, cernant de plus près ce que devrait être concrètement le style d'un homme selon l'Evangile en 1968. Mais la difficulté radicale est sans doute que ce style unique n'existe pas — la Section l'a perçu et exprimé en remplaçant dans son titre le singulier par un pluriel — et que les chrétiens ont à chercher péniblement *hic et nunc,* dans la diversité de leurs situations, comment exprimer l'amour de Jésus-Christ. Les conseils donnés par la Section VI pourront certainement les y aider.

Le développement économique et social

Le rapport que nous venons d'analyser faisait déjà large place aux responsabilités mondiales des chrétiens, mais une autre Section, la troisième, a traité explicitement du développement économique et social. Le texte auquel elle est parvenue est courageux. Il entérine, en s'en inspirant beaucoup, les travaux de la conférence « Eglise et Société » (Genève, juillet 1966) et du colloque de Beyrouth (avril 1968)[3]. Il se réfère également à plusieurs reprises à l'encyclique *Populorum progressio.* « Les chrétiens, dit-il,... devraient être à l'avant-garde de la lutte au terme de laquelle les hommes surmonteront leur sens étroit et provincial de la solidarité pour le remplacer par celui de la participation à une communauté mondiale responsable et juste pour tous ». Ce n'est, hélas, pas toujours le cas, mais, continue le document, « si notre trompeuse sécurité en ce qui est ancien et notre peur du changement révolutionnaire nous poussent à défendre le *statu quo* ou à replâtrer par des demi-mesures, nous risquons bien de périr ».

L'époque est critique : « Malgré certains succès, la première décennie du développement est devenue la décennie du désappointement, parce que les faits n'ont pas correspondu aux aspirations... La plupart des pays industrialisés ont tendance à réduire le montant de leurs engagements financiers au bénéfice des pays en voie de développement... Un néo-isolationnisme est en train de gagner du terrain dans de nombreux pays ». Il faut tirer les conséquences de cet état de

---

3. On sait que la conférence mondiale de Genève avait été convoquée par le département « Eglise et Société » du Conseil œcuménique et que le colloque de Beyrouth était organisé par la commission mixte de recherche sur la société, le développement et la paix, qui rassemble des représentants de la commission catholique « Justice et Paix » et du Conseil œcuménique.

fait : « Nous ne serions pas réalistes, mais irréfléchis, si nous parlions d'une seconde décennie du développement, de politiques nationale et internationale en faveur du développement et du rôle des Eglises en ce domaine sans nous demander pourquoi l'optimisme des premières années 60 a fait place aux récriminations et aux frustrations ».

D'où vient l'erreur ? « Les pays industrialisés comme les pays en voie de développement... ont pensé qu'un simple transfert de capital financier et technique déclencherait un processus de croissance autonome ». Il faut, en réalité, que ce transfert soit « accompagné de changements dans les deux pays et dans le caractère de leurs relations ».

Le rapport en vient ensuite aux conditions politiques du développement et fait d'abord des suggestions aux pays en voie de développement et aux pays industrialisés. Les premiers « devront remanier leurs structures politiques de manière à pouvoir mobiliser les masses populaires pour les faire participer à la vie politique et économique, de manière aussi à utiliser efficacement toute l'assistance qu'ils reçoivent pour réaliser leur plan de développement et, enfin, pour se présenter en partenaires compétitifs sur le marché mondial ». Pour l'obtention de ces nécessaires remaniements, la violence n'est pas exclue : « Dans les pays où les groupes dirigeants sont des oppresseurs indifférents aux aspirations du peuple, quand, souvent soutenus par des intérêts étrangers, ils cherchent à résister à tous les changements en recourant à des mesures coercitives ou violentes, y compris le « maintien de l'ordre » qui peut être lui-même une forme de violence, les changements révolutionnaires peuvent devoir prendre une forme violente ».

Quant aux pays industrialisés, « ils doivent comprendre que le développement est un objectif qui, à notre époque, présente un caractère prioritaire du point de vue de la morale et de la politique ». Et affirmant qu'il faut adopter des politiques de développement « qui transcendent les intérêts purement idéologiques et politiques », l'assemblée d'Upsal ne craint pas de mettre les points sur les i : « L'abandon du blocus de Cuba, affirme-t-elle, pourrait être un exemple du changement d'attitude que nous préconisons ».

D'autres suggestions concernent les structures politiques internationales ainsi que la nécessaire formation de l'opinion publique car « la majorité des habitants des pays industrialisés et des pays en voie de développement ne savent rien ou presque rien des exigences du développement ». « Les étudiants et les intellectuels peuvent contribuer de manière décisive à former l'opinion publique. Et, dans de nombreux pays industrialisés, la communauté chrétienne pourrait être une force non négligeable ».

Après avoir encore dit quelque chose des diverses discriminations, du problème de la faim et de celui du chômage, le document en vient à la responsabilité des chrétiens, des Eglises et du Conseil œcuménique. Le défi est considérable : reprenant, en la modifiant un peu, une formule lancée dès le début de l'assemblée par le Dr Visser't Hooft, la Section affirme que « se montrer satisfait de soi devant la misère du monde, c'est être coupable d'une hérésie d'ordre pratique ». Etant donné l'ampleur de la tâche, la collaboration la plus large doit être instaurée à tous les niveaux « avec l'Eglise catholique romaine, avec les autres Eglises non membres, avec les organismes non ecclésiastiques, avec les adhérents des autres religions, les agnostiques et avec tous les hommes de bonne volonté ».

Les Eglises ont d'abord une tâche diaconale : verser à l'aide au développement une part de leur revenu régulier représentant pour elles un sacrifice, utiliser leurs ressources « conformément au dessein de Dieu qui veut une vie prospère pour tous », etc. Mais elles doivent aussi se faire pédagogues et « enseigner à tous l'art de l'efficacité politique ». Leur responsabilité « prophétique et critique » est grande : elles doivent contribuer à obtenir que tous les partis politiques accordent une place prioritaire au développement ; elles doivent pousser les gouvernements des pays industrialisés à prendre des mesures concrètes : augmentation du montant des contributions annuelles versées aux pays en voie de développement jusqu'à ce qu'elles représentent, en 1971, 1 % du produit national brut ; négociation d'accords en vue de stabiliser le prix des produits de base vulnérables ; concession d'un accès préférentiel aux produits manufacturés des pays en voie de développement : acceptation des recommandations des Nations Unies concernant la deuxième décennie du développement ; remplacement du service militaire obligatoire par un service volontaire en faveur du développement. Quant aux Eglises elles-mêmes, elles devraient « participer de manière réfléchie aux mouvements en faveur de changements structurels radicaux lorsqu'ils constituent le seul moyen d'instaurer une plus grande justice dans la société ».

Dans les pays moins favorisés, les Eglises sont invitées à « lier leur service social et éducatif en un effort concerté pour éveiller la conscience publique..., faire leur la cause des déshérités en se faisant les interprètes des masses, prendre ouvertement position en demandant à leurs fidèles de prendre conscience de la nécessité de changements révolutionnaires ».

Parmi les responsabilités rappelées au Conseil œcuménique, en un contexte de collaboration interconfessionnelle, la Section insiste pour que, dans la discussion sur la réforme de ses structures, « on examine en priorité la question d'une attaque concertée du problème du développement économique et social, en utilisant l'expérience des

missions, de l'entr'aide des Eglises, de l'étude et de l'action sociale, dans le but de lancer un nouveau service étendu s'occupant du développement ».

La conclusion du rapport insiste à nouveau sur l'urgence : il s'agit d'« un appel pressant, presque désespéré » pour l'examen d'« une question cruciale » de notre temps : celle de l'interaction entre la technique et la justice sociale. Il faut que le Conseil œcuménique parvienne à convaincre ses Eglises membres de répondre à ce « besoin criant ».

En tout cas, le personnel dirigeant de Genève avait fait tout ce qu'il pouvait pour cela. A Upsal, en effet, les travaux de la Section III furent préparés et soutenus par un nombre important de conférences et de manifestations souvent remarquables qui visaient toutes ce même but. C'est ainsi qu'on put entendre le président de la Zambie, Kenneth Kaunda, la célèbre économiste catholique anglaise Barbara Ward (lady Jackson), et encore Janet Lacey, André Philip, André Dumas, Jean Kotto... tandis que, contre le racisme, l'écrivain noir américain James Baldwin faisait une intervention vigoureuse, très remarquée. Les moyens audio-visuels furent mis eux aussi à contribution à tel point que certains délégués parlaient avec quelque humeur d'une « mise en condition » et que, certainement, comme nous le disions au début de ces réflexions, la préoccupation de la responsabilité chrétienne devant le développement du monde restera comme une marque propre de l'assemblée d'Upsal.

Vers la justice et la paix

La section IV couvrait un sujet voisin de celui de la Section III. Son rapport, qui est également un bon texte, commence par une sorte d'examen de conscience. Les manquements chrétiens sont stigmatisés face aux affirmations de l'Evangile : la Parole de Dieu témoigne de l'unité de la création et de l'unité de tous les hommes en Christ ; elle témoigne que le Christ s'est sacrifié pour ses frères, qu'il se range du côté des pauvres et des opprimés ; elle témoigne que l'action réconciliatrice de Dieu en son Fils met fin à toute division et à toute inimitié...

Après ce préambule, le document passe à l'examen de problèmes brûlants : celui de la paix et de la guerre, d'abord. Il réaffirme la déclaration d'Amsterdam (1948) : « La guerre, considérée comme moyen de résoudre les conflits entre nations, est inconciliable avec l'enseignement et l'exemple de Notre Seigneur Jésus-Christ ». « De toutes les formes de guerre, la guerre nucléaire constitue l'offense la plus grave faite à la conscience humaine ». Aussi « il faut que les Eglises insistent sur le fait que le premier devoir des gouvernements est d'empêcher une telle guerre : ceux-ci doivent mettre un terme à

l'actuelle course aux armements, convenir de ne jamais commencer à utiliser les armes nucléaires, faire cesser les expériences et la fabrication d'armes chimiques et biologiques visant la destruction massive des hommes, et passer de l'équilibre de la terreur au désarmement ». Pour sortir de l'impasse actuelle « l'accord conclu entre les grandes puissances par le Traité de non prolifération atomique devrait être accueilli par les Eglises comme une étape importante vers l'éloignement des catastrophes nucléaires, et toutes les nations (y compris la Chine et la France) devraient être incitées à le signer ». Mais des démarches ultérieures seront encore nécessaires pour protéger le monde contre la menace atomique.

Par ailleurs, « aujourd'hui, un danger particulier naît de l'encouragement des guerres par procuration, de la livraison concurrente d'armements qui aggravent les tensions dans certaines régions explosives, un peu partout dans le monde. Il y a là un scandale international que les gouvernements ne doivent ni tolérer ni permettre ».

Quant aux Eglises, elles « sont instamment priées de soutenir les efforts actuels en vue de la paix. Elles devraient aussi encourager les programmes d'éducation au service de la paix ».

« La protection des individus et des groupes » : tel est le deuxième sujet de préoccupation de la Section. Elle traite d'abord du respect des droits de l'homme. On notera le souci qu'elle a de tirer les conséquences pratiques de l'affirmation théorique de ces droits : « Les Eglises devront s'efforcer de faire comprendre à leurs fidèles que, dans la communauté mondiale moderne, les droits de l'individu sont forcément liés à la lutte en faveur d'un niveau de vie plus élevé pour les défavorisés de tous les pays. Les droits de l'homme ne peuvent pas être sauvegardés dans un monde rempli d'inégalités criantes et en proie aux conflits sociaux... Ce qui est nécessaire actuellement, c'est un changement profond de l'attitude des hommes ».

Un deuxième point d'application de la protection porte sur les rapports entre majorités et minorités. Le document est soucieux de ne privilégier personne et il déclare que « l'oppression d'une majorité par une minorité est aussi incompatible avec la justice que la persécution d'une minorité par une majorité ».

Contre les discriminations raciales, la Section est à juste titre très dure, parce quelle constate « le caractère extrêmement critique de la situation actuelle ». « Le racisme, écrit-elle, est un refus patent de la foi chrétienne ». Aussi les Eglises doivent-elles, non seulement d'abord « extirper toutes les formes de racisme de leur propre vie », mais « travailler à remanier les institutions politiques qui empêchent les victimes du racisme de participer pleinement aux structures civiques et gouvernementales de leurs pays », « mettre les individus

imprégnés de préjugés raciaux en face de la vérité de notre commune condition humaine et mettre l'accent sur la valeur personnelle de tous les hommes ».

Enfin la Section se préoccupe des droits des personnes déplacées : « Au delà de l'aide financière, le droit fondamental des réfugiés, c'est le retour dans leur patrie. Pour ceux qui ne le peuvent pas, l'intégration dans de nouvelles communautés est un devoir humain qui doit être accompli, même s'il en coûte quelques concessions politiques. L'objectif à long terme est l'abolition des conditions qui créent les réfugiés ».

Dans le domaine de la justice économique et de l'ordre mondial, la Section fait une série de propositions concrètes : développement et utilisation au maximum des instruments des Nations Unies, intensification de l'assistance multilatérale, protection des économies jeunes contre l'exploitation des puissants, extension du commerce international, encouragements à la coopération entre les peuples, enfin « établissement de programmes accélérés de régulation des naissances par des moyens acceptables en conscience par les couples ».

Des recommandations sont faites de manière plus précise aux Eglises : il faut « qu'elles dépassent le stade des programmes de charité fragmentaires et paternalistes qui ont souvent caractérisé la mission chrétienne et qu'elles affrontent avec fermeté l'injustice systématique de l'économie mondiale » ; qu'elles s'intéressent aux partis politiques, aux syndicats et à tous les groupes qui influencent l'opinion publique pour rendre possible une justice économique qui ne va pas sans sacrifice et pour soutenir la création d'un impôt international de développement ; qu'elles accordent une place prioritaire aux ministères de réconciliation et de service à l'échelle internationale; qu'elles travaillent à établir des stratégies non violentes de révolution et de transformation sociale.

Après un dernier paragraphe consacré au soutien des organismes régionaux et internationaux ainsi qu'à la promotion d'une collaboration aussi étendue que possible à l'intérieur du christianisme et même avec tous les hommes, le rapport de la Section IV, soucieux de faire passer son message dans la vie de l'Eglise, se termine par un appel aux paroisses : aucune d'entre elles, dit-il, « n'est si petite ou si isolée qu'elle doive se sentir dispensée d'assumer cette responsabilité commune par la prière, l'enseignement, la prise de contact avec les chrétiens des autres pays, le service et l'action œcuménique sur le plan local ».

Renouveau de la mission

La responsabilité chrétienne à l'égard des « autres » s'exprime aussi en termes de « mission ». La Section II, à laquelle revint de

traiter cette question, essaya tant bien que mal de réconcilier ceux qui tiennent pour la mission au sens traditionnel d'annonce de l'Evangile et d'appel à la conversion et ceux qui, en particulier dans le contexte sécularisé du monde occidental, mettent de préférence l'accent sur la présence et le témoignage.

En réalité, dit le document, la mission comprend à la fois la proclamation du Christ et le dialogue. Ce dernier ne signifie pas, précise-t-on, le reniement du caractère unique de Notre Seigneur ni l'abandon de l'engagement pris à son égard, mais il indique un désir d'aborder les autres de manière « humaine, personnelle, adaptée aux circonstances et humble ». Dans certains cas, en deça même du dialogue, le témoignage ne pourra consister qu'en « une manière silencieuse de vivre la vie chrétienne et de souffrir pour le Christ ».

Si la mission s'adresse à tous les hommes où qu'ils soient, il est aujourd'hui des situations qui doivent êre considérées en priorité : par exemple les autorités quelles qu'elles soient doivent être appelées à rendre compte de la manière dont elles font usage du pouvoir. D'autre part il faut être spécialement attentif aux mouvements révolutionnaires, à l'Université, aux faits d'industrialisation et d'urbanisation accélérées, aux problèmes des banlieues et des zones rurales, aux relations entre pays développés et pays en voie de développement.

Ce souci, qui doit pousser les chrétiens de préférence vers les pauvres, vers le partage des préoccupations des hommes et dans une ligne de recherche dynamique, les conduira à mettre en question bien des aspects de leur vie ; ils seront appelés de la sorte à réviser constamment les structures de leurs Eglises, à revoir la répartition des tâches exercées dans le monde, à réexaminer les buts et l'étendue de l'enseignement théologique.

Ces recommandations se traduisent par un appel aux paroisses à faire prendre conscience à leurs membres de leur rôle et de leur responsabilité missionnaires. Il faut aussi « favoriser les expériences de nouvelles formes de témoignage et de service » au plan mondial, car « l'ancienne distinction entre Eglises qui donnent et Eglises qui reçoivent est en train de disparaître ». Enfin il convient de « ne jamais rien entreprendre seul » et, dans ce but, de trouver de nouveaux moyens pour promouvoir des actions d'ensemble au niveau œcuménique.

Voici, je fais toutes choses nouvelles

« Voici, je fais toutes choses nouvelles » : cette affirmation de Dieu dans l'*Apocalypse* constituait le mot d'ordre général de la quatrième assemblée du Conseil œcuménique. Peu ou prou tous les documents rédigés à Upsal par les sections et les comités s'essaient à le

mettre en œuvre, chacun selon son optique propre. Ces efforts pouvaient s'inspirer de la remarquable fresque biblique tracée dès le premier jour de travail, comme un majestueux portique, par Mgr Ignace Hazim, métropolite orthodoxe de Lattaquié en Syrie. Il est impossible de rendre compte en quelques phrases de ce texte très riche, encore moins de faire percevoir la flamme avec laquelle il a été prononcé. Voici cependant les articulations essentielles de l'exposé: « Nous ne serons ni les archéologues d'une chrétienté ni les sociologues d'une Eglise révolutionnaire » car « *Je fais toutes choses nouvelles* n'est pas un programme, c'est un événement, le seul événement de l'histoire ». « Nous serons les prophètes de la Nouveauté, les voyants du Christ ressuscité ».

Cette affirmation, l'orateur la soutient en éclairant le verset de l'*Apocalypse* par trois autres passages de l'Ecriture : d'abord, la première ligne de la *Genèse* lui permet de dire que Dieu crée toutes choses *au commencement ;* en d'autres termes qu'il n'est pas la cause première inaugurant la série des causes mais la nouveauté créatrice, intérieure à tout ce qui est. Une prophétie d'*Isaïe*, « Voici que je fais du nouveau qui déjà paraît, ne l'apercevez-vous pas ? » (43, 19), est appliquée ensuite par le métropolite de Lattaquié à l'aujourd'hui de Dieu où l'événement de la Nouveauté du Christ apparaît dans l'histoire comme un combat pascal contre la mort. Un troisième texte enfin transpose cette transfiguration pour chaque chrétien : « Si quelqu'un est dans le Christ, dit saint Paul (*1 Cor.*, 5, 17), c'est une création nouvelle ; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là ».

S'il en est ainsi, continue Mgr Hazim, ce n'est pas au passé mais à l'avenir qu'il faut regarder : « Dieu *vient* dans le monde, comme à sa rencontre ; il est devant et il appelle, bouscule, envoie, fait grandir et libère ». Et c'est par l'Esprit Saint que l'événement pascal, advenu une fois pour toutes, devient nôtre. Il faut citer ce magnifique chant orthodoxe à la louange de l'Esprit : « Il est personnellement la Nouveauté à l'œuvre dans le monde. Il est la Présence de Dieu avec nous... ; sans lui, Dieu est loin, le Christ est dans le passé, l'Evangile est une lettre morte, l'Eglise une simple organisation, l'autorité une domination, la mission de la propagande, le culte une évocation et l'agir chrétien une morale d'esclave ». Au contraire, « en lui et dans une synergie indissociable, le cosmos est soulevé et gémit dans l'enfantement du Royaume, l'homme est en lutte contre « la chair », le Christ ressuscité est là, l'Evangile est puissance de vie, l'Eglise signifie la communion trinitaire, l'autorité est un service libérateur, la mission est une Pentecôte, la liturgie est mémorial et anticipation, l'agir humain est déifié ».

De ces prémices, le métropolite tire des conséquences pour le renouveau des Eglises. Les théologies, par exemple, sont trop souvent

de simples commentaires du passé ; elles devraient être au contraire « polarisées par la Parousie » et « prophétiques » parce qu'elles sauraient lire la venue du Seigneur dans l'histoire.

D'autre part, si l'Eglise ne doit pas se transformer en un organisme de sociologie ou de développement économico-social, il convient cependant de pratiquer ce que l'orateur appelle une « intégration anthropologique » : il faut faire entrer la Nouveauté dans la réalité humaine, afin de l'arracher au tombeau et de l'acheminer vers les cieux nouveaux et la terre nouvelle.

La prise de conscience de la Nouveauté du Christ et de l'irruption de l'Esprit conduira aussi les chrétiens à s'examiner sur les charismes « qui ont été décentrés par rapport à l'*Agapè* » ; il faudra rechercher ceux qui sont spécialement nécessaires à notre temps : celui de la réconciliation, celui de la virginité et de la vie monastique...

La même réflexion conduit encore Mgr Hazim à proposer une distinction — malheureusement trop peu exploitée dans le dialogue œcuménique — entre la structure et l'organisation de l'Eglise : « Il n'y a finalement de structure dans l'Eglise, dit-il, que sacramentelle, c'est-à-dire ce que l'Esprit Saint constitue comme signe et énergie permanente de l'avènement du Seigneur... Par contre l'organisation vient de nous ; elle est sans doute nécessaire, au service de l'*Agapè*, mais elle est historiquement contingente ».

Se tournant enfin vers les révolutions culturelles d'aujourd'hui, Mgr Hazim affirme, dans une péroraison brillante qui fut saluée de très vifs applaudissements : « *Voici, je fais toutes choses nouvelles* n'est pas un *deus ex machina* où tomberait le décor du cosmos, mais la percée de la Liturgie sacramentelle en Liturgie éternelle. Ce qui disparaîtra, ce n'est pas ce monde, cette merveille de la Parole créatrice, mais la mort. Ce ne sera pas l'anéantissement du labeur des générations humaines, mais sa Transfiguration définitive. C'est en vue de cette ultime Epiclèse que l'Esprit-Saint nous rassemble aujourd'hui ».

René BEAUPÈRE, o. p.

La deuxième partie de cet article sera publiée dans le prochain numéro

---

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1968

